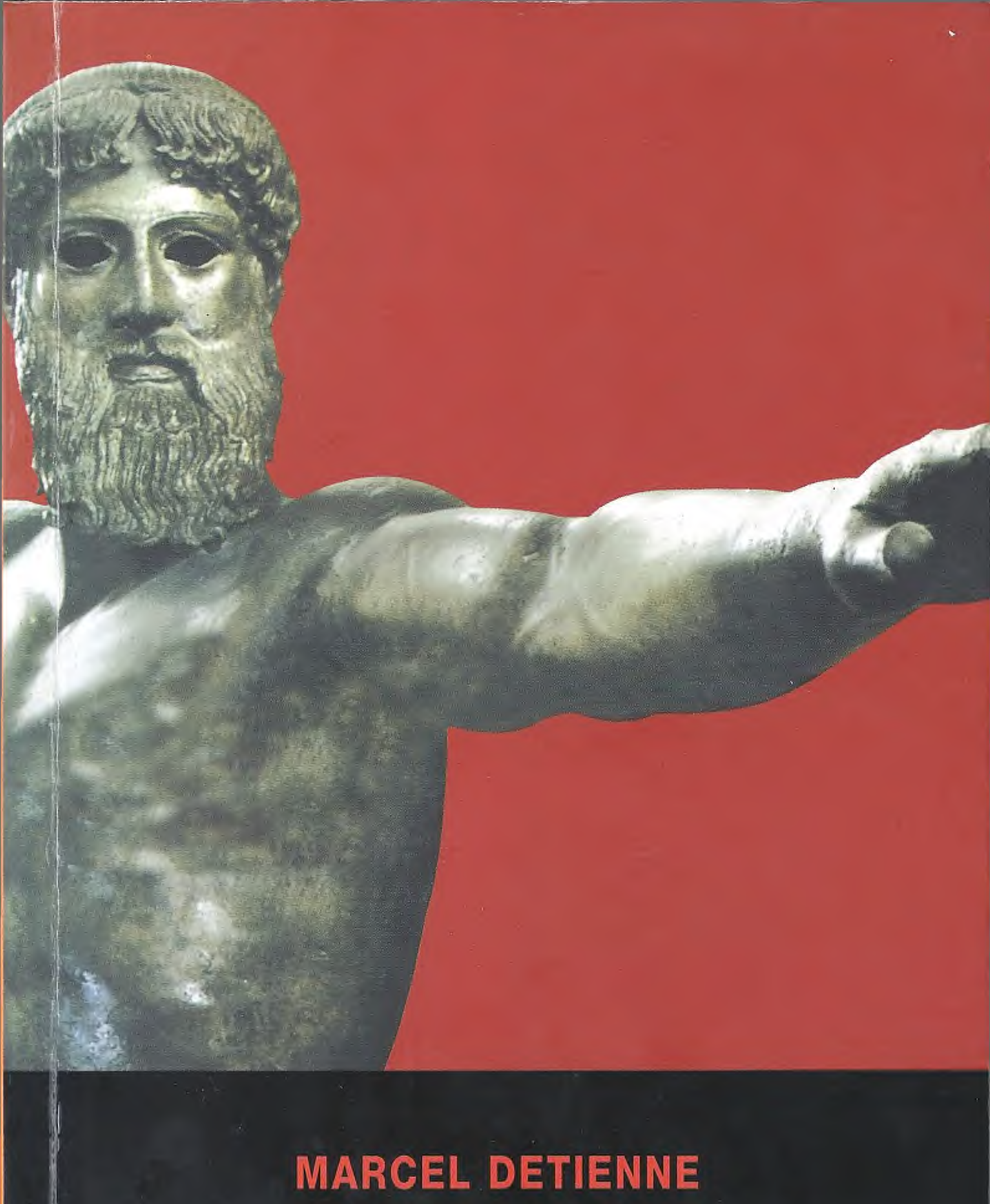


MARCEL DETIENNE

Los griegos y nosotros

Antropología comparada de la Grecia antigua

akal

Diseño interior y cubierta: RAG

Título original
Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2463-7
Depósito legal: M-26.827-2007

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

MARCEL DETIENNE

LOS GRIEGOS Y NOSOTROS

Antropología comparada de la Grecia antigua

Traducción de:
Alfredo Iglesias Diéguez



OBERTURA

Los griegos y nosotros, he ahí una larga historia.

Evidentemente, los griegos no son ni una tribu ni una etnia como las demás; al contrario, en el corazón de lo que los historiadores denominan con naturalidad historia de Occidente, los griegos representan todo lo que realmente está en juego, es decir, aquello que en cualquier aventura es susceptible de ser ganado o perdido. En este sentido, es necesario recordar que, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Mundo, los griegos y los romanos son los «ocupantes de siempre». Lúcido, como siempre, André Breton lo tuvo en cuenta con indiferencia. Si los griegos, junto con los romanos, son nuestros actuales ocupantes, no hay lugar a dudas de que, tanto hoy como ayer, han contado con numerosos colaboradores. ¿Por qué Grecia? ¿Por qué los griegos? Los expertos han respondido en diez lenguas y en cien libros: porque los griegos han sido los primeros que tuvieron el gusto por lo universal, porque han inventado la libertad, la filosofía y la democracia, porque se encuentran en el origen del «espíritu de nuestra propia civilización occidental», etcétera.

Es tanto lo que está en juego que ni el antropólogo ni el historiador lo pueden ignorar, como tampoco lo ignoraba Breton, quien tenía razón cuando se preguntaba en qué medida la historia nacional de cada provincia de Europa, la mayoría de las cuales emigraron al otro lado del Atlántico, reforzaba la om-

nipresente referencia a los griegos y romanos en nosotros, herederos pasivos de un Occidente cada vez más dilatado.

Los griegos son, de entre las sociedades antiguas, quienes más han hablado y escrito con palabras y categorías que nosotros nunca hemos dejado de emplear, a menudo inconscientemente. Entre los griegos y nosotros se extiende un inmenso terreno de experimentación, un laboratorio nómada para comparativistas. ¡Por eso mismo, una «antropología comparada de la Grecia antigua» es una manera de descubrir a los griegos, pero no a distancia, sino entrelazados desde la lejanía, sin más razón que por el placer de descubrir nuevas ideas sobre viejas cuestiones, como la mitología, la democracia o la verdad, por ejemplo! Este libro invita, en un mundo que cada vez reconoce mejor la variabilidad cultural –de lo que extrae un beneficio que le permite reflexionar sobre cuestiones tan generales como esenciales, entre las que se pueden citar las siguientes: ¿de qué manera se fabrica «lo» político?, ¿cómo se inventa la identidad entre lo autóctono de unos y las historias nacionales de otros?, ¿cómo obtener el conocimiento o la filosofía de sus cuadros, colgados desde hace tanto tiempo en la galería de los hielos?–, a que las sociedades antiguas penetren en el campo de un comparativismo *voluntariamente* experimental a una escala mundial.

I

HACER ANTROPOLOGÍA *CON* LOS GRIEGOS

«Nuestra historia comienza con los griegos.»
Ernest Lavisse

En la noche de los tiempos, mucho antes de que surgiese el lenguaje articulado, el género humano descubrió que tenía el poder de concebirse de un modo diferente de como era; descubrió que para comenzar a existir fuera de sí, para transportarse a otro mundo, bastaba con un olor potente o una visión sonora recogida por una única entidad poseída. No obstante, imaginar la variabilidad cultural que hay en los espacios «colonizados» por la raza humana parece exigir aún más, no llega con el control de una lengua rica y compleja, también son necesarias largas observaciones acumuladas y reflejadas en medios hábiles para detectar diferencias significativas.

América, bautizada como Nuevo Mundo hace algunos cientos de años, ofrece a nuestros ojos «el asombroso espectáculo de ver altas culturas con un bajo nivel técnico y económico; dándose además la circunstancia de que esas altas culturas no conocieron más que una existencia efímera: cada una de ellas nace, se desarrolla y perece en un lapso de pocos siglos»[1]. Es posible encontrar en la cámara más elevada de una pirámide, anterior a Colón, a un humano, poeta y erudito, para entrever que las civilizaciones también son mortales y que otras, producidas por el mismo ser vivo, nacen y renacen de sus propias

[1] D. Eribon y C. Lévi-strauss, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1984, p. 84.

producciones culturales. En la actualidad, los sabios de las Naciones Unidas han establecido que el desarrollo de la especie humana pasa por la «libertad cultural», el derecho a escoger su o sus culturas en un mundo cada vez más unificado que reconoce su diversidad fundamental.

Para realizar una antropología comparada de la Grecia antigua, quizá sea preciso comenzar explicando qué quiere decir «antropología» y, después, «comparada», tanto para el término antropología como para la Grecia antigua. El hecho de que la palabra antropología proceda del griego no significa que en la Antigüedad haya constituido un «saber» o un discurso –un *logos*– sobre el ser humano en general establecido por «antropólogos», como hay, por ejemplo, *teólogos*, así denominados porque se dedican a escribir sobre los dioses de sus campos o de la ciudad vecina[2].

En el siglo IV antes de nuestra era, Aristóteles dejaba constancia de que la palabra antropólogo era la que se empleaba para definir al parlanchín, designando a cualquiera que tuviese la lengua suelta, demasiado suelta[3]. Empezamos bien. Hay que esperar al siglo XVIII de nuestra era, en Europa, para encontrar las primeras evidencias de un saber antropológico –que hallamos un poco antes de Emmanuel Kant y después, en 1788, en el propio Kant– y para ver nacer sociedades científicas como la denominada «Observadores del Hombre» (1799), del hombre en su diversidad, en su asombrosa variedad de «civilizaciones» o, como diríamos ahora, culturas. Cultura en el sentido establecido por el inglés Edward B. Tylor, uno de los fundadores de la antropología como saber, que incluye las creencias, las prácticas, las técnicas, etcétera; es decir, todo aquello que envuelve para nosotros la moral, el derecho o el arte, las costumbres, las tradiciones, todo aquello que el hombre (el bisexuado), perteneciente a una sociedad, recibe y transmite transformándolo de

[2] Cfr. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, París, 1971, pp. 1-51. Para «teología» o el sentido de *teólogos*, consúltese V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, París, 1970, pp. 141-172; así como, desde otra perspectiva, R. Bodeüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, París, Bellarmix-Les Belles Lettres, 1992, pp. 301-335 («Théologie et façons de parler»).

[3] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 8, 1125 a 5.

acuerdo con su creatividad y sus preferencias para que sea socialmente recibido[4].

«Antropología comparada» es el saber de la variabilidad cultural, que necesariamente debe relacionar las diferentes producciones culturales en la historia de nuestra especie. La antropología nace comparativa, aunque no es ni la primera ni la única «disciplina» que recurre a la comparación. Efectivamente, en el transcurso del siglo XVI los espíritus libres de Europa compararon las diferentes religiones, señalando sus semejanzas, desvelando sus diferencias y arriesgándose a proponer preguntas de gran pertinencia sobre las evidencias compartidas y las creencias tenidas por reveladas en más de una parroquia[5], una tarea subversiva y tremendamente peligrosa para quienes la realizaron bajo el sol plúmbeo del absolutismo, tanto espiritual como temporal. Alumbrar, aunque sea con una única vela, diferentes formas de leer un libro revelado, de contradecir la tradición o de interpretarla, supone inventar la primera historia comparada de las religiones y la admirable eclosión de «herejías», de elecciones singulares desde los primeros tiempos de la Reforma, invita a poner en duda la autoridad del libro denominado *Biblia* y de sus múltiples clérigos.

Asimismo, fue en el siglo XVI cuando el animal humano empezó a experimentar consigo mismo: los jóvenes «historiadores», como Henri de la Popelinière o Jean Bodin, son los más madrugadores en la febril comparación entre las tradiciones y las costumbres de los antiguos y de la «República gala» y las del Nuevo Mundo. En un tiempo en que el historiador todavía no era un profesional, los más visionarios soñaban con cruzar el océano para descubrir y experimentar otras culturas fascinantes, razón por la cual van a surgir otros estudios com-

---

[4] Según el punto de vista de J. Copans, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie,* París, Nathan, 1996. Se pueden consultar otras definiciones, también muy sugerentes, en el *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* de M. Izard y P. Bonte (ed.), París, Presses Universitaires de France, 1991 [ed. cast.: *Diccionario Akal de Etnología y Antropología,* Madrid, Akal, 1997].

[5] Por ejemplo, H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions,* I, París, Beauchesne, 1925, pp. 151-175; P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions,* París, Le Seuil, 2004.

parativos, como el de «reconstrucción», en el primer cuarto del siglo XVIII, de una genealogía del espíritu, en la que se situaba a las civilizaciones conocidas en una escala evolutiva. Asimismo, las primeras empresas paleontológicas, geológicas, arqueológicas y biológicas, realizan aproximaciones comparativas que permiten entrever la profundidad de la historia de la especie humana y descubrir la inmensa riqueza de sus experiencias culturales a escala del globo[6].

Desde que la antropología se impuso como saber –Tylor la había denominado «ciencia de la civilización»–, optó preferentemente por la proposición de cuestiones generales: reglas de parentesco, formas de organización social y sistemas de representación. Así, entre 1860 y 1880, la antropología adoptó una perspectiva que le permitió investigar no sólo a las civilizaciones «primitivas» de todos los continentes sino también a las sociedades antiguas, al pasado medieval y a una parte de las tradiciones y costumbres contemporáneas. De hecho, el primer titular de una cátedra de antropología social en Europa y en el mundo entero fue el autor de *La rama dorada,* James George Frazer, un helenista editor y crítico de la *Descripción de Grecia,* un texto redactado por Pausanias, el viajero que partió en tiempos de Adriano a la búsqueda de los cultos y las tradiciones de los griegos de tiempos pasados[7].

No obstante, enseguida se oscureció el cielo en cuanto surgió, en Francia, Alemania e Inglaterra, las primeras «grandes naciones», una historia que pomposamente se define como «ciencia histórica» y que, consecuentemente, se institucionalizó y organizó en cátedras. Apenas instalada, la historia se va a dotar de un objeto privilegiado: el «nacional», que recibe sus primeras señas de identidad política y jurídica en los años cincuenta del siglo XIX. Desde ese momento, es competencia de los historiadores establecidos en las cátedras y retribuidos por la universidad de-

---

[6] Permítaseme remitir al lector a *Comparer l'incomparable,* París, Le Seuil, 2000, pp. 17-39 («Si d'aventure un anthropologue rencontre un historien», siempre de actualidad) [ed. cast.: *Comparar lo incomparable,* Barcelona, Península, 2001].

[7] Cfr. R. Ackerman, *J. G. Frazer: His Life and Work,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

mostrar «científicamente» que una gran nación tan sólo se puede fundar sobre su propia génesis[8]. En 1905, el sociólogo Emile Durkheim dijo, con no poca aversión, que no se podía analizar científicamente la «idea mística y oscura» denominada «nación»[9]; asimismo, en su clarividencia anterior a 1914, cuando se convierte en el educador moral de la patria, insistía en que la «nación» es un pésimo objeto para el estudio sociológico debido a su «unicidad», que excluye la comparación, concretamente la comparación constructiva, la misma que según Durkheim debe trabajar con los tipos sociales mostrando sus rasgos comunes y confrontar los sistemas y los contextos para observar y analizar los invariables a través de las variaciones[10]. Finalmente, la «ciencia histórica» de los años setenta del siglo XIX forjó una historia nacional exclusiva en la que se elogiaba su carácter incomparable en dos sentidos: superior a cualquier otro e imposible de ser comparado, para lo que es suficiente con evocar a Francia y Alemania, enfrentados en las orillas opuestas del Rin. En este sentido, semejante orientación no podía más que marcar distancias con el saber antropológico, todo él volcado al ejercicio de la comparación.

Como mi deseo es exponer lo más sencillamente posible el proyecto de una antropología comparada de la Grecia antigua, es hora de preguntarse en qué se convirtieron los griegos de Frazer y sus cómplices de Cambridge, que mezclaron antropología y helenismo[11]. ¿Quiénes son los griegos? ¿Qué posición ocupan? En primer lugar, para determinar la posición que le fue asignada a los griegos de la Antigüedad en el campo minado por la tensión entre una «ciencia histórica» muy nacional y una antropología de vocación comparativa, es necesario precisar la distancia que separa a un saber del otro, señalando que

[8] Cfr. M. Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, París, Le Seuil, 2003, pp. 123-149 («Grandeur du français raciné»).

[9] E. Durkheim, *Textes*, III, V. Karady (ed.), París, 1975, pp. 160-163 y 178-224.

[10] Cfr. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, Presses Universitaires de France, 1937 [reed., 2002], pp. 124-138 [ed. cast.: *Las reglas del método sociológico,* Madrid, Akal, 1985].

[11] Sobre las complicidades, los conflictos y las distancias entre «helenistas» y antropología, me permito remitir a un primer ensayo: «Rentrer au village: un tropisme de l'hellénisme?», *L'Homme* 157 (2001), pp. 137-150.

fue en el transcurso de esos mismos años del siglo XIX cuando surgió la división, primero sutil y después nítida, entre las sociedades «sin escritura» y las que están dotadas y engrandecidas por la escritura, sin la cual no habría «civilización»[12].

Las culturas descubiertas entre los siglos XVI y XIX fueron agrupadas bajo nombres diversos: sociedades primitivas, salvajes e incluso incivilizadas. En Francia, al crearse en 1868 la Escuela de Altos Estudios [École des Hautes Études] al margen de la universidad, un departamento reunió en un espacio laico el conjunto de las religiones conocidas para analizarlas como se analiza a las diferentes especies de un mismo género. En 1888 se creó, al lado de la cátedra de las «grandes religiones» –de las cuales la principal fue hasta nuestros días el cristianismo y su núcleo duro el catolicismo– una cátedra de «religiones de los pueblos no civilizados», hecho que dio lugar a largos e intensos combates para reconocer, en el conjunto de los pueblos desprovistos de civilización, el derecho a la religión. Insisto en que fue en esa cátedra donde Marcel Mauss, antes que Maurice Leenhardt, estableció un lugar para la reflexión antropológica con sus disciplinas africanistas, indianistas y oceanistas y donde Claude Lévi-Strauss, el sucesor de Leenhardt, tuvo que modificar en 1951, a petición de sus oyentes procedentes de eso que en Francia denominamos curiosamente ultramar, el nombre de la cátedra por el de «religiones de los pueblos sin escritura». Así pues, en Europa, fácilmente resuelta a interesarse por las sociedades regidas por una tradición a menudo oral y totalmente indiferente a la escritura y a otros signos gráficos[13], «sin escritura»

---

[12] Cfr. M. Detienne, «Avec ou sans écriture?», introducción al dossier «Les écritures», en *Sciences de l'Homme et de la Société,* Lettre du Département, 60 (diciembre de 2000), pp. 3-6. Para una reflexión alrededor del «discurso histórico/discurso etnológico», se puede consultar M. Duchet, *Le partage des savoirs,* París, La Découverte, 1985. Sobre «antropología e historia» (ayer y hoy en Francia), se ha de consultar, sobre todo, el trabajo de G. Lenclud, en I. Chiva y V. Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir,* París, Maison des Sciences de l'-Homme, 1987, pp. 35-65.

[13] C. Lévi-strauss, «Religions comparées des peuples sans écritures», en *Problèmes et méthodes d'histoire des religions,* París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 1-4.

podía considerarse como una simple constatación para la etnología.

Durante el siglo XVIII, y sobre todo en el siguiente, la civilización no se podía difundir entre gentes iletradas: era indispensable la escritura, esa elemento constitutivo de las sociedades históricas, aquellas que hacen la historia y que los historiadores tienen el deber de describir, sobre todo después de haberse convertido en profesionales de una verdadera «ciencia». Al no poseer escritura, al ser pueblos «sin escritura», había que considerarlos como pueblos «sin historia», algo que habían descubierto en el Siglo de las Luces y que en el siglo XIX elevarán a certeza. Apenas nacida, la «ciencia histórica» no dudaba de que su objeto de estudio era el análisis de los documentos escritos, de los archivos y de los testimonios transmitidos por la escritura; la historia, pues, tenía por objeto de estudio y de conocimiento las sociedades civilizadas, cuyos momentos más antiguos se podían descifrar en sus signos escritos. Todavía en nuestros días, en las divisiones disciplinarias de las naciones convertidas en simples provincias de la Europa federada, hay sociedades «para etnólogos» distintas de las sociedades «para historiadores», que siempre son diez o quince veces más numerosos y potentes que los antropólogos, a quienes los ministerios de Educación –la educación llamada nacional– ceden generosamente la gestión intelectual de cerca de 6.000 culturas de las aproximadamente 6.500 conocidas.

¿Entre la historia y la antropología, cuál ha sido, cuál es, la posición que ocupan los griegos? Si bien forman parte de los pueblos de la Antigüedad, desde que Lewis Morgan comparó los diferentes «tipos de familia» entre las tribus indias, griegas, germánicas y polinesias, también forman parte de las sociedades arcaicas[14]. Clasificar a los griegos de Homero y de Platón entre los «pueblos incivilizados» sería escandaloso, por no decir impensable, no en vano para Winckelmann, el redescubridor de las antigüedades a finales del siglo XVIII, y los románticos alemanes, la literatura y la filosofía griegas están en

[14] L. Morgan, *Ancient Society,* 1877, trad. francesa: *La société archaique,* París, Anthropos, 1976 [ed. cast.: *La sociedad primitiva,* Madrid, Ayuso, 1975].

el centro de todo aquello que tiene que ver con la civilización. ¿Cómo imaginar, entonces, el proyecto de una «antropología comparada de la Grecia antigua»? He ahí el punto más sensible de un enfoque comparativo: con la aparición de historiadores de la Francia «anterior» a Francia o de la Alemania «anterior» a Alemania, el peso de lo nacional dominó la orientación de la primera «ciencia histórica»; de hecho, todavía en la actualidad, después de más de un siglo «común», la historia continúa siendo una historia fundamentalmente nacional. No en vano, después de la guerra del 14, incluso Durkheim admitía que «nuestra historia» (la de Francia), tenía una vocación *universal;* en los años sesenta, Fernand Braudel, historiador de las fuentes originarias, tomó el relevo de Ernest Lavisse, quien comprendió por primera vez la importancia de una mitología de los orígenes para fundar la historia de una nación, y de Maurice Barrès.

«Nuestra historia comienza con los griegos», escribió Lavisse en sus *Instructions:* he ahí lo que se les enseñaba a los alumnos de las escuelas secundarias sin que ellos se percatasen de ello[15]. Nuestra historia empieza en los griegos, quienes inventaron la libertad y la democracia y nos legaron la belleza y el gusto por lo universal; nosotros somos los herederos de la única civilización que ha ofrecido al mundo «la expresión perfecta e ideal de la justicia y de la libertad»[16]: he ahí la razón de que nuestra historia *deba* comenzar con los griegos. Asimismo, a esa primera creencia hay que añadir otra igual de importante: «Los griegos no son como los demás»[17], lo que por otra parte es normal, pues ¿cómo podrían ser como los demás si están en los orígenes de nuestra historia? Dos proposiciones esenciales para una mitología nacional que hace las delicias de los humanistas tradicionales y de los historiadores enamorados

---

[15] E. Lavisse, *Instructions de 1890,* citado por F. Furet, *L'atelier de l'histoire,* París, Flammarion, 1982, pp. 119-120.

[16] Así escrito en numerosas ocasiones, de las cuales una de las más recientes es J. De romilly y J.-P. Vernant, *Pour l'amour du grec,* París, Bayard, 2000, pp. 5-28.

[17] M. Detienne, «Les Grecs ne sont pas comme les autres», *Critique* 332 (1975), pp. 3-24; *Dionysos mis à mort,* París, Gallimard, 1999 [ed. cast.: *La muerte de Dionisos,* Madrid, Taurus, 1983].

de la nación. Ninguna de la grandes naciones de Europa duda, si bien cada una a su manera, de que su historia se origina, para lo mejor, en los valores de Grecia, del mismo modo que afirman que *sus* griegos son, naturalmente, incomparables. No en vano fueron rápidamente marginados, cuando no excomulgados, los antropólogos helenistas que tuvieron la audacia de comparar la mitología y el pensamiento de los griegos con los relatos escabrosos de los salvajes de América y de la Polinesia[18]. Hoy, y sin duda también mañana, es de sentido común entre los helenistas y estudiosos del mundo clásico de Europa y de los Estados Unidos, que Grecia es la tierra materna de Occidente y de los valores que defienden con el mismo vigor los conservadores del mundo entero. Los griegos, en otro tiempo divididos en tribus y en mil y una ciudades coloristas, se han convertido en *nuestros* griegos, quienes han fundado y arraigado la autoctonía de Occidente.

Apropiándose de los griegos, los historiadores nacionales de Occidente lograron sustraer de forma definitiva del saber de los antropólogos, tan poco numerosos en Europa y tan mal informados sobre el quid de la cuestión en el Nuevo Mundo[19], a las sociedades antiguas de Grecia. Así pues, para la inteligencia comparativa en un mundo multicultural y para el saber antropológico, es fundamental rechazar el carácter excepcional de Occidente basándose en sus valores puramente griegos.

Paradójicamente, el sentimiento que algunos de nuestros «humanistas» tienen sobre el hecho de que los griegos sean nuestros vecinos más inmediatos se basa en las mismas problemáticas y categorías establecidas por la antropología comparada como aspectos principales de su reflexión desde el primer momento. Ya he dicho, en otras ocasiones, que los fundadores de la antropología, ungidos de la mejor *Englishness,* estable-

---

[18] Cfr. M. Detienne, «La mythologie scandaleuse», *Traverses* 12 (1978), pp. 3-19.

[19] Como prueba de ello, a pesar de su inteligencia filosófica sobre el «multiculturalismo», Ch. Taylor, *Multiculturalism and «the Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992 [ed. cast.: *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»,* Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2003].

cieron la «ciencia de la civilización» yendo de las descripciones de los aborígenes australianos a los tratados de Plutarco y de la mitología de los iroqueses a las reflexiones sobre el mito de Jenófanes, el filósofo de Colofón. Así, de este diálogo, desarrollado entre los antiguos griegos y los pueblos primitivos por los jóvenes antropólogos de finales del siglo XIX, surgieron algunas de las problemáticas más importantes del nuevo saber, así como excelentes preguntas que, espero poder demostrar, la antropología comparada con los griegos puede formular en la actualidad, aunque quizá siguiendo un método diferente.

Resulta suficiente, en esta introducción, inventariar alguna de estas problemáticas indicando brevemente su carácter actual. Es preciso mencionar, en primer lugar, el mito, junto con la mitología y el «pensamiento mítico». A continuación, está la cuestión de la diferencia entre oralidad y escritura. Vienen, después, las relaciones entre filosofía y sabiduría y la cuestión de la verdad. Finalmente, es necesario tratar el origen de la política y la invención de «la» democracia.

Una primera reflexión sobre la naturaleza de los mitos y de su significado en la historia de la humanidad es la que protagonizan Fontanelle y Lafitau durante el siglo XVIII sobre el tema de la «fábula» entre los griegos y los americanos. Todavía hoy, lo mismo que ayer, los debates sobre el «pensamiento salvaje» o «mítico» son inseparables del estatuto de mitología que se reconozca a los griegos antiguos[20]; de hecho, bien como mutantes bien como intermediarios, los griegos de la Antigüedad ofrecen con su cultura, la de Homero y el siglo VIII antes de nuestra era, un estadio de civilización a medio camino entre las formas de la oralidad y las prácticas ya diversificadas de la escritura. Con todo, si esto es así, ¿es necesario situar a los primeros griegos entre las sociedades «con» o «sin» escritura? El asunto no es baladí para la ciencia histórica y la tribu de los historiadores, por lo que se puso en marcha una intensa actividad investigadora orientada a comparar los distintos tipos de poesía oral y las distintas prácticas de oralidad,

[20] Éste es el objeto del capítulo II, pp. 25-54.

siendo ése el momento en que los antropólogos empezaron a trabajar sin miedo con los helenistas, comparando con éxito los efectos de la transición a la escritura a través de distintos tipos de sociedad donde se puede observar el surgimiento de nuevos objetos intelectuales[21].

En el país de Pitágoras y Parménides, filosofía y sabiduría no dejan de ser, en primer lugar, indígenas. La invención absoluta de la filosofía es reivindicada por la Grecia arcaica, mientras que la China antigua queda relegada, desde ese momento, a ser el imperio de la sabiduría. Obviamente no se consultó a los Siete Sabios; los enfoques comparativos deberían matizar una división tan simple, multiplicando los análisis de microconfiguraciones, como los «lugares y los nombres de la verdad», tanto en «filosofía» como en las distintas formas de saber[22].

Por último, tenemos *al* político o a *la* política, que se imponen como un invento exclusivamente griego, cuando no ateniense, y que se considera indispensable tanto para interrogar a los sistemas sociales de África o de la India como para pensar las diferentes formas de poder reseñadas por Aristóteles y los mejores observadores del hombre. Así, tanto en Estados Unidos como en Europa es ya un lugar común repetir que *la* democracia cayó del cielo en Grecia; de hecho, entre ignorantes y sabios convencidos, sabemos menos de lo que podríamos saber si realizásemos un enfoque comparativo de las prácticas que trabajan «algo como la política» entre los centenares de pequeñas sociedades –comunidades, ciudades, jefaturas, etnias, tribus– distribuidas por todo el mundo[23].

A estas temáticas es fácil añadir otras. Por ejemplo, la historia, en el sentido griego de Heródoto, como «investigación» productora de historicidad y de múltiples regímenes historiográficos, lo que constituye un campo de investigación estratégica para una antropología *con* los griegos, que debería cuestionar los presupuestos de una historiografía prisionera tanto

---

[21] El capítulo III está dedicado a esa cuestión, pp. 55-76.
[22] Hablo de eso en «La boca de la verdad, ampliamente abierta», pp. 77-101.
[23] Cfr. «Comparables sobre los balcones de la política», pp. 133-159.

de Occidente como del marco nacional de la «ciencia histórica» de los orígenes[24]. No muy lejos de la temática histórica, encontramos la de la «autoctonía»; también una temática griega, aunque poco explotada debido a que conduce directamente, como se verá más adelante[25], a las diferentes formas de «construir el territorio», de entre las cuales la más conocida por nuestros contemporáneos se denomina «identidad nacional». Una antropología comparada, lo vemos en la relación de estos temas, privilegia la problemática, desconfía de los enfoques intuitivos y de las comparaciones impresionistas y desafía las trivialidades generalizadoras. Es el momento, pues, de precisar la *vía* que debe utilizarse, el *método,* que se dice, que hay que seguir *después* de este intento de trazar un camino.

El comparativismo que defiendo y deseo ilustrar en este libro se practica, fundamentalmente, entre etnólogos e historiadores y es *experimental* y *constructivo*[26]. Así, separados por prejuicios tan fútiles como la distinción realizada en el siglo XIX entre sociedades sin historia y sociedades «con» historia, y de acuerdo con los límites disciplinarios al uso, los antropólogos y los historiadores adquirieron la práctica de vivir y pensar en mundos separados; sin embargo, no hay nada, a no ser la pereza intelectual, que impida establecer comparaciones entre los historiadores y antropólogos, pues, ¿acaso no comparten el hecho de tener en cuenta la totalidad de las sociedades humanas y de las culturas del mundo tanto en el tiempo como en el espacio?

Hablando de método, me gustaría decir que el comparativismo debe ser a la vez singular y plural. Ahora bien, ¿de qué comparativismo estamos hablando? Obviamente de uno que se

---

[24] Para una primera aproximación, me permito remitir a *Comparer l'incomparable,* cit., pp. 61-80 («Mettre en perspective les régimes d'historicité»).

[25] Véanse pp. 103-109.

[26] Después de «Construire des comparables» en *Comparer l'incomparable,* cit., pp. 41-59; volví sobre la cuestión en «L'art de construire des comparables. Entre historiens et anthropologues», *Critique internationale* 14 (2002), pp. 68-78, esperando llamar la atención no sólo de algunos antropólogos, sino también de algunos historiadores. Cfr. también, en especial los lectores anglosajones, «Murderous Identity. Anthropology, History and the Art of Constructing Comparables», *Common Knowledge* 8/1 (2002), pp. 178-187.

configura a través de la red intelectual tejida entre algunos historiadores etnólogos y etnólogos historiadores. En este sentido, la empresa –y eso es lo que es– puede empezarse con dos cómplices, el historiador y el antropólogo, siempre que participen de la curiosidad intelectual y de la competencia del otro, *trabajando entre varios* investigadores, dos o cuatro, que estén convencidos de que es tan importante alimentarse con el conocimiento y las cuestiones de otros como ser el profundo analista de la sociedad que cada uno de nosotros hubiese elegido inicialmente para interpretar de forma «profesional». De todas formas, si es cierto que la regular participación en seminarios implica la necesidad de pensar juntos y en alto, ¿qué hay de nuevo en que los etnólogos y los historiadores trabajen en equipo?

Ciertamente, hace ya muchos años que los etnólogos y los historiadores establecieron contacto y viajan juntos; no obstante, lo hacen conservando su punto de vista, que es lo que significa «viajar juntos»: se observan, se rozan, a veces incluso se piden prestado un objeto, que inmediatamente califican de «nuevo objeto», una fórmula que proporciona la agradable sensación de pensar de forma diferente. Efectivamente, la hermosa «mirada distante» de la antropología turba, seduce, a la historia, sobre todo si en el transcurso de una hermosa mañana su espejo le muestra, casualmente, una mala cara, algo menos hermosa y un poco más gorda. Sin embargo, entre los dos conocimientos apenas hay algo más que un coqueteo, raramente se trata de una historia, y los investigadores más serios enseguida vuelven a sus asuntos aprovechando, en el caso de los historiadores, para repetir hasta la saciedad que ellos prefieren establecer comparaciones entre sí mismos, entre vecinos allegados y de vieja edad. De hecho, los más eruditos llegan incluso a reconocer que tienen un escaso interés por las semejanzas y las analogías, pues no en vano, no podemos ignorarlo, la institución, el clero, las academias, todo aquello que cuenta bajo el cielo, desaconseja vivamente a la historia vivir en concubinato con la etnología, que es atractiva, nadie lo duda, pero que no pertenece al mismo medio y de la que además se ha dicho que no tiene un gran futuro: hoy, el desempleo, mañana,

¿quién sabe?, inmigrante «sin papeles». Ya nuestros mayores nos lo advirtieron: no es así como se consigue sentarse en un sillón de la Academia.

Insisto. ¿Profesión? Comparatista, sí comparatista, incluso añadiría *experimental* y *constructivo*. Ahora bien, ¿en qué sentido es experimental? Mi convicción profunda es que nuestra tarea común, puesto que entre los historiadores y los etnólogos poseemos el saber de cientos, de miles de culturas y de sociedades diferentes en el tiempo y el espacio[27], es analizar las sociedades humanas y comprender el mayor número de sus producciones culturales, para lo que habría que «experimentar» a partir de «experiencias ya realizadas», lo que sería excelente para la actividad intelectual de todos, ya que supondría trabajar voluntariamente en equipo durante años, yendo de una sociedad a otra en compañía, necesariamente, de investigadores de campo, de expertos y de especialistas. Por esa razón, sin la voluntad activa de uno de nosotros, sin el pequeño laboratorio ambulante de etnólogos y de historiadores, más o menos renovado para la ocasión, el comparativismo *experimental* y constructivo no podría existir.

Me parece absurdo discutir si es más útil comparar con lo «más cercano» o con lo «más lejano»[28], pues lo uno no excluye a lo otro; en todo caso, pienso que el comparativismo será más vivo y estimulante, en tanto que los etnólogos y los historiadores sepan prestar atención a las disonancias y sepan poner en perspectiva aquello que, en un primer momento, parecía «incomparable»; disonancia, por ejemplo, en el caso de una sociedad que parezca no tener sitio para una institución o configuración que el sentido común tiene por normal y natural, o en el caso de que un sistema de pensamiento encontrado por doquier parezca no ofrecer una categoría obvia.

---

[27] El comparativismo que yo defiendo se aleja, pues, del que practican Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss, quienes coinciden en afirmar que no hay nada que comparar que no sea susceptible de ser relacionado por medio de una historia común, para el primero el horizonte de las lenguas europeas, para el segundo la unidad histórica y geográfica de América.

[28] «L'exercice de la comparaison: au plus proche, à distance», coloquio organizado por Lucette Valensi en la EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales], publicado bajo su dirección en *Annales HSS* 57/1 (2002), pp. 27-144.

Si un historiador o un etnólogo, preparado para trabajar sobre una cuestión local o precisa, se percata de que nuestra representación de lo que llamamos «persona» es una idea bastante especial en el conjunto de las culturas del mundo, está empezando a hacer antropología[29], por lo menos se trata de un primer paso; el segundo podría consistir en el descubrimiento de que «para analizar mejor las formas simbólicas de una cultura extraña es necesario fisgonear en *la manera de comprender y expresar las cosas* de otro pueblo»[30].

Aquí estamos, a pie de obra. No obstante, para experimentar y, a continuación, construir eso que los etnólogos e historiadores van a «comparar» en equipo, es preciso elegir una noción o categoría que no debe ser ni muy local ni muy específica, de la misma manera que no puede ser ni muy general ni muy amplia. Un ejemplo, sobre el que volveré en otra ocasión más profusamente, servirá para mostrar que es lo que entiendo por «experimentar» y «construir»: en una investigación conjunta entre helenistas y africanistas realizada hace dos décadas, nos preguntamos cómo analizar comparativamente una acción tan común e interesante como es el hecho de «fundar[31]»: una primera fase de la experimentación consistía en descubrir sociedades y modelos culturales que ofreciesen modelos, tipos o prácticas de «fundación», para lo que era necesario preguntarse cómo «fundan» en la India védica o en las sociedades del África occidental, lo que ciertamente hacen de forma diferente y contrapuesta. Así pues, cada miembro de un grupúsculo tiene la libertad de abandonar a los más allegados vecinos de su campo predilecto e ir en busca de culturas y sociedades en

---

[29] Me inspiro en un ejemplo citado por C. Geertz, *Savoir local, savoir global,* París, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 75-76, en tanto que a este lado del Atlántico la «persona» fue, durante los años sesenta y setenta, un terreno privilegiado para la aproximación comparativa, algo que los antropólogos americanos continúan ignorando. Cfr., en este sentido, I. Meyerson (ed.), *Problèmes de la personne,* París, Mouton, 1973.

[30] C. Geertz, *op. cit.*, pp. 75-76.

[31] Éste es el ejemplo más evidente, lo empleé en *Comparer l'incomparable,* cit., pp. 44-56, a partir del volumen M. Detienne (ed.), *Tracés de fondation,* Bib. École des Hautes Études, Sciences religieuses, t. CXIII, Lovaina-París, Peeters, 1990.

principio intocables para un historiador que se respecta o para un etnólogo de estricta observancia, entrenado para no alejarse de su área cultural ni de su aldea de adopción.

Primera aproximación. La segunda surge de improviso, en cuanto comienzan los desplazamientos y empiezan a introducirse en culturas a menudo muy distantes las unas de las otras, que es el mecanismo más seguro para descubrir una sociedad en la que nada parece remitir a «fundar» o «fundación». Los expertos locales son formales, pues en la sociedad en la que son historiadores o etnólogos «no se funda nada», sólo se restaura: no dejamos de restaurar. He ahí el encuentro de una perfecta disonancia: una categoría que parecía de sentido común se cuestiona por doquier y en poco tiempo estalla en añicos. El comparativismo plural, advertido, se pregunta inmediatamente: ¿qué empleamos en vez de «fundar» que sería una forma muy particular no tanto de «vivir» o «estar en el espacio» como de «construir el territorio»? «Construir el territorio», eso puede englobar las formas de autoctonía, entre nativos y aborígenes, y las maneras de habitar un lugar viniendo, por ejemplo, del exterior o de otra parte.

«Fundar» no es una mala entrada, pero «construir el territorio» es mejor, sobre todo para empezar a *construir* comparables. Efectivamente, ¿qué empleamos en vez de «fundar», «ser autóctono» o «aborigen»? Ponerse a analizar las maneras tan opuestas de «construir el territorio», es comenzar a plantearse cuestiones que en seguida nos van a orientar en dos direcciones principales: una, ¿qué quiere decir comenzar, inaugurar, historiar o historializar*?; otra, ¿qué es lo que nace de un lugar?, ¿qué quiere decir ser un nativo, ser denominado indígena, tener o no raíces? Sí, ¿qué es un lugar?, ¿qué es un sitio? El comparativismo plural, movido por la o las disonancias, se propone obtener un beneficio de una categoría o noción desplazándose continuamente entre las culturas y las sociedades que puedan ser interesantes para hacer trabajar los elementos

---

* Neologismo creado por Sartre, quien distinguía entre historiar, un acto parcial, limitado, incompleto, sin un sentido determinado, e historializar, que significa «entrar en la Historia para hacerla». *[N. del T.]*

conceptuales localizados durante el desmantelamiento, tratando de observar cómo conjuntos culturales conocidos reaccionan no sólo frente a la categoría inicial elegida como piedra de toque, sino también a la serie de cuestiones desplegadas y a los elementos conceptuales progresivamente descubiertos.

No, «nuestra historia» no empieza con los griegos y es infinitamente más amplia que un hexágono* y que la fe de su clero. Hacer antropología con los griegos, ésa es la invitación a un viaje que hará descubrir algunos aspectos del arte de construir comparables.

---

* Los franceses se refieren en numerosas ocasiones a la Francia continental como al Hexágono, en referencia a la figura geométrica que trazan sus fronteras. *[N. del T.]*

II

DEL MITO A LA MITOLOGÍA: ENTRE AMERICANOS Y GRIEGOS

Nada nos parece más griego que la mitología, tanto la palabra como la cosa[1]. Así, a pesar de algunos pasajes en claros-

---

[1] Para todo lo relativo a este capítulo «Del mito a la mitología», se encontrarán textos y reflexiones más amplias en mi libro *L'invention de la mythologie,* París, Gallimard, 1992 [ed. cast.: *La invención de la mitología,* Barcelona, Ediciones 62, 1985]. Una versión ligeramente diferente de este capítulo apareció en inglés («From myth to mythology») en *The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context,* Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press, 2003, (rev. de *L'ecriture d'Orphée,* París, Gallimard, 1989 [ed. cast.: *La escritura de Orfeo,* Barcelona, Ediciones 62, 1990]).

Una bibliografía selectiva permitirá descubrir las problemáticas paralelas y algunas prolongaciones de las cuestiones aquí propuestas: F. Blaise, «Les formes narratives et littéraires des mythes grecs», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 42/3 (1992), pp. 131-137; P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan,* Institut Suisse de Rome, 1979; *idem, Aux origines de l'histoire des religions,* París, Seuil, 2004; L. Brisson, *Platon: les mots et les mythes,* París, ²1994; W. Burkert, *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen,* Berlín-Nueva York, 1972; *idem, Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* Berkeley-Los Ángeles, 1979; R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought,* Oxford, 1999; C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique,* Ginebra, 1988; *idem, Le récit en Grèce ancienne: énonciations et représentations de poètes,* París, 1986; M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce* [1972], París, 1989 [ed. cast.: *Los jardines de Adonis: la mitología griega de los aromas,* Madrid, Akal, 1983]; *idem, Dionysos mis à mort* [1977], París, Gallimard, 1998 [ed. cast.: *La muerte de Dionisos,* Madrid, Taurus, 1983]; *idem, L'invention de la mythologie* [1981], París, Gallimard, 1992 [ed. cast.: *La invención de la mitología,* Barcelona, Península, 1985]; *idem, L'ecriture d'Orphée,* París, Gallimard, 1989 [ed. cast.: *La escritura de Orfeo,* Barcelona, Península, 1990]; *idem, Apollon, le couteau à la main,* París, Gallimard, 1998 [ed. cast.: *Apo-*

curo, existe una larga tradición cultural y figurativa que nos ofrece la impresión de familiaridad, sin sombras, con los historiadores griegos de la mitología; asimismo, después de dos

---

lo con el cuchillo en la mano, Madrid, Akal, 2001]; *idem* (ed.), *Transcrire les mythologies: Tradition, écriture, historicité,* París, Albin Michel, 1994; *idem, The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003; M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs* [1974], París, Flammarion, 1989 [ed. cast.: *Las artimañas de la inteligencia: la «metis» en la Grecia antigua,* Madrid, Taurus, 1988]; L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth,* Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press, 1990; P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne: Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement,* Atenas-París, 1993; B. Gentili y G. Paioni (ed.), *Il mito Greco,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1977; L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique,* París, La Découverte, 1968 [ed. cast.: *Antropología de la Grecia antigua,* Madrid, Taurus, 1981]; J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge, 1977 [*La domesticación del pensamiento salvaje,* Madrid, Akal, 1985]; R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society: Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982; F. Graf, *Greek Mythology: An Introduction* [1987], Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press, 1993; A. Greimas, *Des dieux et des hommes,* París, Presses Universitaires de France, 1985; C. Jacob, «Problèmes de lecture du mythe grec», en *Le Conte* (Coloquio de Albi), Toulouse, 1987, pp. 389-408; C. Lévi-strauss, *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958 [ed. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1987]; *idem, Anthropologie structurale II,* París, Plon, 1973; *idem, Textes de et sur Claude Lévi-Strauss,* reunidos por R. Bellour y C. Clément, París, 1979; *idem,* «De la fidélité au texte», *L'Homme* 101 (1987), pp. 117-140; *idem, Mythologiques,* vols. I-IV, París, Plon, 1964-1971 [ed. cast.: *Mitológicas,* vols. I-IV, México, Fondo de Cultura Económica, 1968-1976]; *idem, Paroles données,* París, Plon, 1984 [ed. cast.: *Palabra dada,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984]; *idem, La potiere jalouse,* Paris, Plon, 1985 [ed. cast.: *La alfarera celosa,* Barcelona, Paidós, 1986]; *idem, Histoire de lynx,* Paris, Plon, 1990 [ed. cast.: *Historia de Lince,* Barcelona, Anagrama, 1992]; B. Lincoln, *Theorizing Myth Narrative, Ideology and Scholarship,* Chicago, University of Chicago Press, 1999; G. Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979; *idem, Greek Mythology and Poetics,* Ithaca, Cornell University Press, 1990; *idem, Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990; *idem, Poetry as Performance: Homer and beyond,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996; R. Schlesier (ed), *Faszination des Mythos,* Basilea-Fráncfort, 1985; P. Smith, «La nature des mythes», *Diogène* 82 (1973), pp. 91-108; *idem, Le récit populaire au Rwanda,* París, A. Colin, 1975; F. Smyth-Florentin, *Les mythes illégitimes: essai sur la «terre promise»,* Ginebra, Labor y Fider, 1994; J.-P. Vernant, *Mythe et pensee chez les grecs: etudes de psychologie historique* [1965], París, La Découverte, 1985 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1973]; *idem, Mythe et société en Grèce ancienne,* París, La Découverte, 1974 [ed. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* México, Siglo XXI, 1982]; P. Veyne, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante,* París, Seuil, 1983.

siglos, la mitología y la naturaleza de los mitos constituyen uno de los temas principales de reflexión de los antropólogos en tanto que filósofos.

Reflexionar sobre el mito, en Occidente y en la actualidad, es, en primer lugar, reconocer y sufrir la fascinación que la mitología y su imaginario, en el sentido más común de la palabra, no dejaron ni dejan de ejercer sobre nosotros y sobre la historia de nuestros saberes más cercanos; una fascinación nacida de una lectura que no conoce, por decirlo de algún modo, ninguna ruptura y que se alimenta de cada analogía ofrecida a lo largo de una historia segura de sus orígenes griegos. La palabra *mito* en sí no es engañosa; sin embargo, al seguirla más atentamente en sus deslizamientos semánticos, su transparencia se perturba en beneficio de un enfoque reflexivo que, aunque no impide el análisis mismo de los mitos, le invita firmemente a tomar conciencia de la complejidad de su material.

SOBRE LA FÁBULA Y LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XVIII DE NUESTRA ERA

A principios del siglo XVIII la mitología y su naturaleza alimentaron un apasionado debate en el que ocupaban una posición central los americanos y los griegos, concretamente los primeros habitantes del Nuevo Mundo y los antepasados de los primeros tiempos de la Antigüedad. Iniciado en el siglo XVI tras la conquista del hombre americano, el debate se entabló entre Fontenelle y Lafitau, quienes publicaron en el mismo año de 1724 el opúsculo titulado *De l'origine des fables,* del primero de los dos autores, y el ensayo *Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps,* del segundo. Fue debido a la similitud existente entre la forma y el contenido de los relatos de los iroqueses y de los griegos de Hesíodo que se desarrolló una especie de primera mitología comparada: siempre y en todas partes, los hombres inventan fábulas, pero hay que comprender en qué estadio del pensamiento surgieron esas fábulas.

La originalidad de Lafitau fue mostrar la extraña «conformidad», tanto en las prácticas de abstinencia como en los modos de iniciación, los gestos del sacrificio o la forma de las cabañas, de las tradiciones y las costumbres de los salvajes de América y los griegos de la Antigüedad: ¡son tantas las figuras que designan un «conjunto de deberes» y una «religión civil» en la cual las prácticas cultuales se ofrecen como un servicio público, como una oficina útil a la sociedad! Así, según nos dice el padre Lafitau, los estigmas de la santa religión en su origen adámico (jeroglifos, símbolos y emblemas, todos ellos figuras misteriosas que tienen la misión de dispensar la enseñanza en el secreto de las iniciaciones y los misterios) se hayan inscritas sobre el gran cuerpo de las costumbres que se extiende desde el Antiguo al Nuevo Mundo. En este sentido, más allá del cristianismo y la Biblia, Lafitau descubre una religión, la de la primera gentilidad, que funda la «conformidad» entre griegos y salvajes. Ahora bien, ¿qué pertenece a la fábula y qué a la mitología entre los salvajes de América y los griegos de la Antigüedad? Al contrario que la religión, la mitología prolifera con la ignorancia, se engrandece con las pasiones y aparece cuando se disgrega el culto; de hecho, las fábulas nacen con la decadencia de esta gentilidad primera: son ideas carnales, tan groseras y ridículas entre los griegos como entre los iroqueses; son la gangrena del bonito «conjunto de deberes» reconocido en esos testimonios de un mundo adámico.

Si Lafitau, jesuita de su estado, concede a la humanidad primitiva las virtudes de una religión santa antes del cristianismo; las luces de Fontenelle, a quien también le atrae con curiosidad esa extraña producción del espíritu humano, no pueden ver en las fábulas y la mitología sino una misma ignorancia compartida, en sus orígenes, por el Antiguo y el Nuevo Mundo. Así, en esos siglos oscuros, en los que todavía no se hablaba el lenguaje de la razón, cuando la humanidad, ávida por explicar los fenómenos naturales y el mundo, inventa las fábulas; de hecho, es su ignorancia lo que le hace ver prodigios y le lleva a inventar quimeras y a contar extraños sueños. No hay ninguna duda de que en esas sociedades bárbaras e infantiles –entre las que se encuentran tanto los griegos como los iroqueses, los ca-

fres o los lapones–, existe una especie de actividad filosófica inicial; sin embargo, Fontenelle no ve en ello más que balbuceos, tonterías que a sus ojos suponen el grave defecto de «convertirse» en religión, al menos en la mayoría de los pueblos del mundo.

Mientras que Lafitau sitúa la religión en el origen y observa su degradación en fábulas, el autor del *Origine des fables* se place en ver en el conjunto de esos relatos absurdos e insensatos las primeras formas de eso que se convertirá en religión de bárbaros y antepasados de ayer y hoy. A favor de los griegos, y después de los romanos, Fontanelle dirá que, entre éstos, las fábulas enseguida ganaron cierto encanto debido a que tuvieron la fortuna de producir placer, primero al oído y después gracias a las imágenes que propusieron los pintores y los escultores, lo que permite a este espíritu clarividente justificar a sus contemporáneos y justificarse a sí mismo descubriendo el sujeto mitológico en tantos cuadros y leyendo en numerosas obras literarias las fábulas que hace mucho tiempo inventaron los griegos de la Antigüedad.

Mito, lenguaje y comparación

En este primer siglo XVIII francés, la mitología no tiene ni lugar propio ni perfil que la distinga, por lo que ninguna mitología comparada, en sentido estricto, puede nacer ni de Fontanelle ni de Lafitau, pues los dos están de acuerdo con la naturaleza errónea y vana de la fábula. No obstante, ya en esta primera aproximación, da la impresión de que el mito y la mitología se tienen que entender en relación al objeto que centra la atención de todos en los siglos XVIII y XIX: la religión, tanto bajo su forma institucional en tierras cristianas como bajo la problemática, abierta desde el siglo XVI, de las «guerras de religión» y las primeras lecturas comparativas. Asimismo, fue gracias a la nueva reflexión sobre el lenguaje, favorecida por una serie de descubrimientos y de progresos que modificaron el estatus del lenguaje, cuando se inició, en la Europa del siglo XIX, una aproximación a la mitología en tanto que ella misma.

Efectivamente, la publicación de los Veda y la aparición de la filología del sánscrito, así como la aparición de los primeros trabajos en francés e inglés sobre los Gathas y el Avesta, son algunos de esos progresos, a los que hay que añadir, en 1816, la publicación en Alemania de los elementos de una gramática comparada por Franz Bopp. Así, con la lingüística, primero, y con las ciencias naturales, después, la comparación se convierte en el nuevo paradigma: un modelo teórico que la nueva ciencia del lenguaje va a extender a otros objetos, entre ellos el mito y la mitología.

Entre el mito y el lenguaje el reencuentro llegará gracias al estudio de las sonoridades y a la fonética, que muestra cómo los sonidos, las sílabas y las raíces, libres de las letras que los pueden transcribir, son los elementos formales cuyas modificaciones están reguladas por unas leyes, las leyes de la fonética. Asimismo, de forma paralela, se va abriendo camino la idea del lenguaje como palabra del pueblo, cuya influencia sonora revela una actividad constante que parece inseparable del movimiento y de una historia, descubriéndose una palabra del pueblo y de la nación. Asimismo, sobre todo después del desciframiento del sánscrito de los Veda, se va imponiendo la idea de que en un tiempo muy lejano, el de los orígenes de la humanidad, existió un lenguaje primitivo, que siendo a la vez palabra y canto estaría exento de abstracciones y embustes. Este lenguaje primitivo, anterior al de las lenguas ya civilizadas, poseería la energía y la grandeza de las expresiones primeras y fidedignas, en cuyo nuevo espacio sonoro los mitos de los antepasados se convirtieron en el objeto de un saber que movilizó la comparación entre los relatos de las civilizaciones antiguas y los de las sociedades primitivas, por las que se empezarían a interesar un poco después los fundadores de la antropología.

Indianista y comparativista, Friedrich-Max Müller (1823-1900) fundó una verdadera escuela de mitología comparada con su libro sobre la *Ciencia del lenguaje,* en el que propuso una estratigrafía de la palabra humana en la que distinguía tres fases: temática, dialectal y mitopoyética. Ahora bien, si, por una

parte, es en el transcurso de los dos primeros periodos cuando se forjaron los términos que expresan las ideas más necesarias y si, por otra parte, el sistema gramatical recibió sus rasgos específicos de una vez, la edad *mitopoyética* implica la aparición de un discurso mítico que, bajo ningún concepto, es un producto consciente del lenguaje. Así, de la misma manera que en la visión de Müller las estructuras gramaticales se forman silenciosamente en las profundidades del lenguaje, los primeros mitos aparecen como burbujas que estallan en la superficie de las palabras y las frases que brotan de la boca de la humanidad original. En el alba de su historia, el ser humano tenía la facultad de pronunciar palabras que expresaban directamente la esencia de los objetos percibidos por las sensaciones; las cosas despertaban en ese ser humano sonidos que se materializaban en raíces que generaban los tipos fonéticos a partir de los cuales se formaría, progresivamente, el lenguaje. Sin embargo, el espíritu humano no conservó durante mucho tiempo el privilegio de «dar una expresión articulada a las concepciones de la razón»; siendo como consecuencia de ese momento que la humanidad dejó de «resonar» ante el mundo, que se insinuó la enfermedad del lenguaje, haciendo que de inmediato el hombre se convirtiese en víctima de las ilusiones producidas por las palabras.

Existía, en el primer lenguaje, una especie de actividad que permitió a la primera humanidad ser sensible al significado original de palabras como «noche y día» o «mañana y tarde» y, al mismo tiempo, concebirlas como seres poderosos, marcados con un carácter sexual; sin embargo, en el momento en que se altera y perturba la esencia de las palabras «noche y día», así como la de los nombres «Noche y Día», los personajes míticos invaden el campo de la representación.

De este modo, la humanidad de la tercera edad despertaba presa de las ilusiones de una lengua invadida por el discurso extraño y desconcertante de los mitos. Ahora bien, en tanto que para Müller la mitología, principalmente la de los primeros antepasados, es una enfermedad del lenguaje, el lingüista se convierte en un médico clínico que detecta en las fábulas y en los relatos de la mitología una patología, no del pensamien-

to, sino del lenguaje y del exceso de sentido que sufrió en un momento de su crecimiento. Así pues, de repente, quedaban trazadas las vías de interpretación: se trata simplemente de diagnosticar, detrás de los grandes relatos de la mitología, cuáles fueron las formas del espectáculo de la naturaleza que impresionaron a la primera humanidad, pues los mitos remiten, tanto aquí como allá, en la India o en Grecia, a una tragedia de la naturaleza en donde el sentimiento de las tempestades y de las tormentas alterna con las impresiones producidas por el espectáculo del sol y la luz.

UN PENSAMIENTO DEL MITO. FUNDACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

La «ciencia del lenguaje», convertida en mitología comparada, deshace los relatos míticos, los desintegra, y se divierte haciendo estallar las burbujas que llegaron a la superficie procedentes de las palabras o frases de una humanidad olvidada. Asimismo, una de las motivaciones de la mitología comparada fue el sentimiento de escándalo que lograron los nuevos observadores del hombre convertidos en antropólogos en los años ochenta del mismo siglo; escándalo ante el discurso obsceno y odioso mantenido por la mitología de los griegos que nos narra la castración de Urano o la muerte de Dioniso, despedazado y asado al espetón. No en vano, todos los que se acercaron a la «ciencia de los mitos» o a la «mitología comparada», desde Edward Burnett Tylor (1832-1917) hasta Adalbert Kuhn (1812-1882) o desde Andrew Lang (1844-1912) hasta Paul Decharme (1839-1905), coincidieron en reconocer la urgencia de explicar, no tanto los maravillosos relatos de la humanidad primera, sino las historias «salvajes y absurdas» relativas a la aparición de la muerte o del sol o las aventuras «infames y ridículas» en las que los dioses son objeto de incestos, asesinatos y canibalismos. De hecho, la «ciencia de los mitos», tanto en Oxford como en Berlín, en Londres o en París, se estableció entre 1850 y 1890 después de que se llegase a la constatación de que tanto las mitologías de un extremo a otro del mundo como, sobre todo, de todas las sociedades an-

tiguas que parecen haber alcanzado un elevado grado de civilización están repletas de una imaginación de «indignante inmoralidad», surgiendo una obsesiva referencia al salvaje y al iroqués que se esconde detrás del griego o del brahmán de los Vedas.

No obstante, la estrategia de Tylor no es, de ninguna manera, la de Müller: si la primera antropología se reconocía en el proyecto, inaugurado por Lafitau y Fontanelle, de mostrar «la asombrosa coincidencia entre las fábulas de los americanos y las de los griegos», en esta ocasión, la comparación que se inaugura en el escándalo va a desplazarse al conjunto de los relatos que cuentan los australianos y los pieles rojas, los bosquimanos y los representantes de las sociedades antiguas. Así, los relatos que todavía en la actualidad pueden traer de sus lejanas expediciones no se pueden explicar como el resultado singular de algunas frases mal comprendidas; los pueblos salvajes de los bosques y de las sabanas invitan a buscar en otra dirección que, a pesar de todo, pasa por el lenguaje y su poder en los orígenes de la humanidad: poder de nombrar, de crear sonidos y de adaptarlos a lo sentido. Así pues, de nuevo, un estado primordial de la humanidad, cuyo testimonio en la actualidad son los pueblos salvajes, permite comprender por qué todas las lenguas están sometidas, en un principio, a un mismo «arte intelectual».

Lenguaje y mito coinciden: es el signo de esos primeros tiempos de la humanidad, cuando se asignó una vida real a la naturaleza entera y cuando el lenguaje ejerció su tiranía, total y absoluta, sobre el espíritu humano. La mitología está, entonces, en todas partes: impregna la gramática, invade la sintaxis y prolifera en las metáforas. No obstante, esta fuerza de la mitología no tiene más que un tiempo, aquel en que el espíritu humano está en sus albores, el tiempo de la infancia de la humanidad, que desaparecerá cuando, debido a la evolución, entre en la necesaria madurez: la edad de la razón y la filosofía. En este sentido, el estado primordial del espíritu humano se descubre en la mitología, siendo competencia de los antropólogos observarlo en el continente africano, en las Américas o dondequiera que se encuentren pueblos salvajes, los represen-

tantes de la humanidad que todavía se encuentran «en un periodo de creación mítica».

Primera aproximación fundadora: el espíritu humano «mitologiza» espontáneamente en sus albores. Mito y lenguaje son, entonces, contemporáneos y dan testimonio de un primer estadio de pensamiento que conquista su autonomía y debe ser observado y analizado; de este modo, Tylor dispone la existencia de una especie de pensamiento mítico, bastante nítidamente caracterizado, para que, tanto el antropólogo como el historiador sean capaces de reconocerlo sin dificultad allí dónde aparezca, sea directa o indirectamente. Efectivamente, el mito es un *producto natural y regular del espíritu* humano *que reacciona ante determinados hechos*; de hecho, como afirma Tylor, el espíritu humano mitologiza en determinadas condiciones, una proposición que no se aleja demasiado de aquella que, en los años sesenta del siglo XX, enunciara Lévi-Strauss para referirse al pensamiento salvaje, apenas con una gran diferencia: mientras que para Tylor ese producto cultural y espontáneo del espíritu humano está marcado por el signo de la infancia, de la debilidad –por lo que el arte intelectual de los mitos se revela como una «filosofía de las nodrizas»–, para Lévi-Strauss el pensamiento salvaje, que en estado libre se manifiesta en la combinatoria de los mitos, es un pensamiento complejo y rico en operaciones intelectuales, un pensamiento que, en Grecia, por ejemplo, va «a desistir» en favor de la filosofía, de un pensamiento filosófico que surge allí «como la condición necesaria para la reflexión científica», un asunto sobre el que volveremos más adelante. En fin, desde Tylor y hasta ayer, la mitología se mantuvo como una cuestión esencial para el funcionamiento del espíritu humano.

Sobre el pensamiento mítico: entre filósofos y sociólogos

A pesar de que, sin excepción alguna, los antropólogos leen poco a los filósofos, lo mismo que a la inversa, fue Schelling quien publicó en 1856 la obra más profunda que se consagró a

la mitología. Efectivamente, en la *Introducción a la filosofía de la mitología* el idealismo especulativo de Schelling muestra que una de las orientaciones originarias del espíritu se manifiesta en la en la mitología, en donde tiene lugar una especie de proceso necesario de la conciencia y extraño a toda invención. El proyecto intenta reconciliar, en una mitología racional, el monoteísmo de la razón y el politeísmo de la imaginación; de hecho, Schelling construye una teogonía del absoluto que, de acuerdo con Ernst Cassirer y Marcel Mauss, impone que la correcta interpretación de la mitología debe seguir la vía «tautagórica», es decir, el sentido del mito se encuentra en aquello que cuenta, no en otra parte. En este sentido, en la Alemania situada en la esfera de influencia de la empresa neokantiana de Cassirer, la obra de Walter F. Otto cultiva los valores de la epifanía y de la revelación de lo sagrado que especifica el mito, tanto ayer como hoy; en ese contexto, el griego es, por excelencia, uno de esos pueblos del mito que prueban lo que Otto llama, igual que otros investigadores, «la experiencia originaria *convertida en manifiesto*», la que hace posible también el pensamiento racional.

Con respecto a la vía filosófica y espiritual abierta por Schelling es necesario recordar un trazado que va a convertirse en uno de los caminos más frecuentados por la filología y el historicismo, que antes de ser una rodera, fue la vía abierta a comienzos del siglo XIX por Karl Ottfried Müller (1797-1840), historiador y poeta. Ciertamente, la mitología es una forma de pensamiento caracterizado por la ingenuidad y la simplicidad de los primeros tiempos, aunque se va moldeando lentamente bajo la acción de los acontecimientos y las circunstancias. Así pues, comprender esta producción esencial del espíritu humano es encontrar el primer paisaje, alcanzar el fondo de las realidades que condujeron a la inteligencia a articular relaciones en forma de acciones, generalmente alrededor de un nombre propio, en un primer relato. De hecho, para este viajero romántico e historiador erudito, el país de los mitos es un mundo olvidado cuya rememoración se realiza descubriendo el paisaje que sólo puede autentificar el relato producido al mismo tiempo por un país, inaugurando una práctica de análisis de

la mitología, consistente primero en despojar a las fábulas de las concreciones que las volvieron irreconocibles en el transcurso del tiempo y, después, gracias a la oportunidad que nos ofrecen Pausanias u otro viajero de la Antigüedad que haya ido y oído para acceder a algunos relatos indígenas, situarlas en su medio histórico y geográfico, que va a ejercer una gran fascinación sobre los historiadores y filólogos de la Antigüedad.

Conciencia mítica, pensamiento mítico: la sociología de Durkheim competirá con la filosofía de Cassirer aportándole, al mismo tiempo, la fuerza de su convicción. Efectivamente, desde un primer momento, en los mismos comienzos del *Anné Sociologique* en 1899, Durkheim enunció una de las tesis principales de las *Formas elementales de la vida religiosa:* la mitología e incluso la religión, pues Durkheim no las separa, «contienen desde un primer momento, aunque sea en estado confuso, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combinarse de mil maneras posibles con ellos mismos, dieron nacimiento a las distintas manifestaciones de la vida colectiva». Once años más tarde, en 1910, Durkheim vuelve sobre la naturaleza de la religión y de la mitología señalando que son el pensamiento de los pensamientos, el gran envolvente; así, a la vez él mismo y algo más que él mismo, el pensamiento mítico no es tan sólo una etapa del pensamiento o un momento de la conciencia del espíritu, posee el asombroso poder de engendrar las nociones fundamentales de la ciencia y las principales formas de cultura.

Tratamiento somero en relación con la aproximación filosófica de Cassirer, que le dedica un volumen entero de su trilogía *La filosofía de las formas simbólicas.* Efectivamente, en su análisis del «pensamiento mítico», publicado en 1924, el filósofo alemán propone que la conciencia mítica define un orden de conocimiento autónomo, que es un modo particular de formación espiritual de la especie humana; el pensamiento mítico ni es infantil ni débil, es una forma original del espíritu, es un pensamiento de la «concrescencia», cuyas intuiciones temporales y espaciales son concretas y cualitativas. El pensamiento mítico, seducido por la intuición, está fascinado por el universo de la presencia sensible inmediata: prisionero del con-

tenido de la intuición, ignora la representación y permanece ajeno a la acción conceptual. El yo del pensamiento mítico, asaltado por el deseo o por el miedo de cada impresión momentánea, balbucea las diferencias: distingue, separa, pero nunca llega a desprenderse totalmente de la intuición indiferenciada y original. Así pues, en ese momento, parece que todavía no se pueden separar el mito y el lenguaje, son dos modalidades «de una única y misma pulsión de la forma simbólica». En este sentido, cabe decir que la mitología reúne las virtudes originales del hablar y del creer: el mito y el lenguaje, pero también la religión. En la creencia que funda la unidad de su experiencia, la mitología es un pensamiento religioso, al menos una religión en potencia, pues la religión está enteramente presente en la experiencia mítica. Concomitante con el lenguaje y la religión, la mitología se atribuirá una función central en la teoría del espíritu humano: ser la tierra natal de todas las formas simbólicas, en la que están relacionadas, originariamente, la conciencia práctica, la conciencia teórica, el modo de conocimiento, el lenguaje, el arte, el derecho y la moralidad, incluidos los modelos fundamentales de la comunidad y el Estado, pues casi todas las formas de cultura están arraigadas en el pensamiento mítico, «estando todas ellas como vestidas y arropadas por alguna figura salida del mito».

Mito, ritual y sociedad

Ni Durkheim ni Cassirer interpretarán los mitos en función de sus reflexiones sobre el «pensamiento mítico», serán otros quienes, sin tener su misma ambición teórica, se ocuparán de eso, como James George Frazer, quien publica, en doce volúmenes editados a partir de 1890, la obra que se terminará convirtiendo en *The Golden Bough (La rama dorada),* inmensa lectura de mitos procedentes del mundo entero en la que se concede una posición privilegiada a los relatos míticos sacados de autores griegos y latinos, que se comparan con los de los otros pueblos primitivos. Frazer, ciertamente, descubre todas las similitudes y hace poco caso a las diferencias, si bien

apenas se centra en dos aspectos. Así, por un lado, Frazer privilegia el ritual, es decir, los gestos, las prácticas que han moldeado las culturas, el inconsciente social, la memoria que sostiene las fiestas, las grandes fiestas de la humanidad. Por otro lado, Frazer desarrolla una reflexión sobre el poder y los modelos de transmisión, más concretamente sobre la relación entre lo simbólico y el poder. En fin, proponiéndose mostrar que las sociedades humanas se desarrollan en tres etapas: magia, religión y ciencia, Frazer no hace de la mitología el lugar singular de un pensamiento que habría merecido su propia autonomía.

Para los historiadores sociólogos, como Marcel Granet y Louis Gernet en Francia, el análisis de los mitos en China y en Grecia parece abrir una vía real hacía las formas de pensamiento, pues ambos comparten la hipótesis, teorizada por Antoine Meillet y Emile Benveniste, de que el lenguaje es el vehículo de las nociones que dan forma a las instituciones y de que el vocabulario no es tanto un léxico como un sistema conceptual que se organiza alrededor de las categorías que remiten a las «instituciones», es decir, a los esquemas rectores presentes en las técnicas, los modos de vida y los procesos del habla y del pensamiento. De este modo, coincidiendo ambos en ver en las «instituciones» una especie de inconsciente histórico, privilegian el modo de pensar que denominan unas veces mítico, otras veces mítico-legendario y otras, incluso, mítico-religioso, insistiendo en que tanto en una como en otra civilización, el pensamiento mítico, depositario del marco fundamental del pensamiento antiguo, no puede ser aprehendido más que a través de restos, fragmentos y vestigios; vestigios y restos de un pensamiento unitario y global del que tan sólo son testimonio algunos mitos, no el conjunto del cuerpo mítico, accesible, al menos en Grecia, bajo formas «mitográficas».

Como en la China de los reinos combatientes, la Grecia arcaica entra en escena como uno de esos lugares en los que la investigación de los historiadores sociólogos puede descubrir datos míticos, en los que se encuentra depositado «una buena parte del inconsciente social». En este sentido, las investigaciones de Louis Gernet, novedosas en el helenismo de la pri-

mera mitad del siglo XX, reconocen ciertos datos míticos asociados a tradiciones de reinos antiguos y de comunidades campesinas; de hecho, durante una treintena de años, Louis Gernet situó en el centro de su «atenta lectura» tradiciones de soberanía junto con imágenes de don, reto, tesoros, pruebas y sacrificios, al mismo tiempo que todo un fondo rural de creencias y prácticas donde la gente hace fiestas, celebra banquetes, se une en matrimonios y se enfrenta en competiciones. La mitología griega, al menos en esos fragmentos, parece ofrecer al sociólogo el acceso a una sociedad real cuyos mitos reflejarían la imagen sin perturbarla, ofreciendo al historiador de los «comportamientos prehistóricos» una reserva de nociones religiosas y jurídicas que se desarrollarán en el espacio de la ciudad que está por llegar.

Sobre el lugar de los griegos y la abstracción

Por su investigación, por la naturaleza misma de su campo de trabajo, el helenista, si siente curiosidad por la arqueología, puede descubrir el horizonte común a ese cuestionamiento de la mitología y del pensamiento mítico propio de Tylor, Durkheim y Cassirer. Cuando Louis Gernet, en su ensayo titulado *Los orígenes de la filosofía,* mostró la importancia de definir las «concepciones míticas, la práctica religiosa, las formas mismas de la sociedad que han podido abastecer de esquemas a la filosofía principiante», se estaba refiriendo explícitamente al contexto de Grecia, siendo en la Grecia arcaica, no en Oceanía ni en la China, ni mucho menos en ninguna ciudad de África, donde se opera, para los observadores occidentales, la «superación» del mito y del pensamiento mítico. Grecia es el lugar excepcional en donde se produce eso que los helenistas denominan, con bastante simplicidad, el «tránsito del pensamiento mítico al pensamiento positivo abstracto» o, todavía más contundentemente, «del mito a la razón». Efectivamente, al menos desde el siglo XVIII, los griegos ocupan una posición estratégica en la que ellos mismos establecen la frontera entre la fábula y la religión, entre el mito y la filosofía; los griegos, los de

Homero y Parménides, dominaron el tránsito, el estrecho paso que llevó a la «superación» de un pensamiento mítico por un pensamiento filosófico. Cassirer, debido a que es filósofo, sabe mejor que otros hasta qué punto la formulación del problema y los datos son griegos y están indisolublemente vinculados.

En la actualidad, incluso después de los avances del comparativismo entre Grecia, China y la India, parece que ninguna configuración histórica ni intelectual ofrece con tanta nitidez y con tanta fuerza el espectáculo, casi factual o así parece a *nuestros ojos* occidentales, de esa aparición de la filosofía sobre el fondo de la mitología y de las tradiciones míticas. Ni en la China antigua ni en la India védica o brahmánica hubo, se nos dice, semejante continuidad entre los grandes mitos y las formas de pensamiento abstracto o positivo del mismo orden que en la Grecia arcaica. No obstante, las interpretaciones divergen, no solamente entre los helenistas, quienes analizan las formas de ruptura y continuidad, sino también entre los sociólogos, los filósofos y los antropólogos, movilizados por la inteligencia de los cambios del intelecto. Así, Durkheim habla de «engendramiento»; gracias a los griegos, a los filósofos de Grecia, la mitología parió un universo de conceptos. Cassirer, más atento a las configuraciones locales del pensamiento, habla, por su parte, de «desprecio» por la conciencia mítica, insistiendo en la superación y en el conocimiento: «La auténtica superación del mito debe descansar sobre su conocimiento y reconocimiento».

¿La superación?

Superación, abstracción, emergencia, he ahí algunas de las muchas metáforas que frecuentan este lugar fronterizo. En las *Mitológicas* Claude Lévi-Strauss descubre un pensamiento mítico en marcha hacia la abstracción y capaz, por sí mismo, de contemplar «un mundo de conceptos [...] cuyas relaciones se definen libremente»; después, en 1966, transformó la «superación» en «renuncia» a través de un pasaje fronterizo, en el cual

«la mitología *desiste* en favor de filosofía, que surge como la condición necesaria para la reflexión científica».

Con todo, tanto para Lévi-Strauss como para Cassirer, la escena es más rica que una simple superación o una discreta renuncia: para conocer la mitología y reconocer su esencia, es necesario poseer la maestría intelectual de los griegos y, sobre todo, de los filósofos griegos, los primeros que se libraron del ejercicio de interpretación de ese pensamiento «anterior a la filosofía». El paradigma griego resulta tan imponente que Lévi-Strauss, a raíz de algunas lecturas de los mitos griegos, de las cuales él había sido el inspirador, dijo de esos antepasados griegos que «parecía que habían percibido y pensado su mitología en los mismos términos que emplean en la actualidad los etnólogos para descifrar el espíritu y el significado de los mitos de los pueblos sin escritura». El privilegio griego alcanza la plenitud: ¿acaso no vemos a su cultura ofrecernos el espectáculo de un pensamiento mítico que, al superarse, accede a una lógica de las formas a partir de la cual el griego, dotado con el concepto, emprende la tarea de pensar su propia mitología empleando el método de la interpretación?

A este paradigma griego, así reconocido, conviene que se le haga retroceder hacia aquellos a quienes los iniciadores de la ciencia de los mitos designaron como sus precursores inmediatos: Jenófanes de Colofón o Platón, esos hombres «píos y reflexivos» de la Grecia de los primeros tiempos. ¿Acaso no fueron ellos y sus semejantes los primeros que «intentaron explicarse a sí mismos las creencias estrechamente ligadas a la religión que parecían negar tanto a la religión como a la moralidad»? Fue en estos términos en los que los contemporáneos de Max Müller y de Tylor hablaron de la mitología, de los relatos calificados de creencias que oscilaban entre la religión y la irreligión. Los modernos parecen imitar a los antiguos en sus maneras de proceder, designando algunos relatos como mitos y a su colección como mitología, cuando no como pensamiento mítico.

Para decirlo rápidamente, antes de volver de nuevo sobre esto más adelante, hablando de procedimientos de análisis, es posiblemente inevitable creer, como hace Lévi-Strauss al prin-

cipio de su largo y admirable viaje, que «un mito es percibido como mito por cualquier lector del mundo»; no obstante, es más útil mostrar a los lectores que somos todos, hasta qué punto, entre los propios griegos, la categoría de «mito» se escapa a cualquier tipo de definición simple y positiva, que cabría esperar de quienes fueron los primeros, creemos, que se pusieron a pensar en su propia mitología, si así queremos llamarla.

A QUÉ SE DENOMINA «MITO» EN EL MUNDO GRIEGO

Acabamos de referirnos a eso: la interpretación de los grandes relatos de la tradición comienza en el siglo VI antes de nuestra era con los primeros filósofos; por esa razón, para interrogar a la *interpretación* en sus inicios –al menos en la antigua Grecia–, es preciso definirla con respecto a la *exégesis*. De la primera diremos que es el comentario incesante que una cultura realiza de su simbolismo, sus gestos y sus prácticas, en fin, de todo aquello que le permite constituirse como un sistema en acción. La exégesis, entonces, prolifera en el interior, es el habla que alimenta la tradición de la que forma parte; sin embargo, la interpretación empieza cuando existe una perspectiva desde el exterior, cuando surge, en el seno de una sociedad, quien la discuta, quien critique la tradición marcando las distancias con respecto a las historias de la tribu. No obstante, fijar la mirada del otro sobre aquello que es recibido y aceptado por todos puede realizarse, al menos, de dos formas: una, menor, comienza con la escritura en prosa de aquello que el siglo V se designará con el nombre de *logógrafos,* que, transcurrido un siglo, disponen en el nuevo espacio de la grafía los relatos y las historias tradicionales, desde las genealogías hasta las largas gestas heroicas. Asimismo, al tiempo que se opera este distanciamiento discreto y silencioso, producido por la única acción de la escritura, se consolida otro camino, este mayor, gracias a los nuevos saberes inseparables de la escritura, como la primera filosofía, en el caso de Jenófanes de Colofón, o el pensamiento histórico conceptualizado por Tucídides, saberes que ponen en duda de forma radical una tradición de-

nunciada como inadmisible o no creíble, sea en un sentido concreto o incluso en todo su significado.

PRIMERA INTERPRETACIÓN

Es en el trabajo de interpretación en donde se construye una noción inédita del *mythos* y en donde se perfila, con trazos específicos, la figura de la mitología en el sentido griego de *mythologia;* de hecho, una serie de hitos, situados entre el siglo VI y los inicios del siglo IV antes de nuestra era, nos permiten delimitar la manera en que se organizó el territorio asignado al *mythos*. Hacia el año 530, Jenófanes, en nombre de la primera filosofía, condena sin paliativos la totalidad de los relatos referidos a titanes, gigantes y centauros, incluidos los de Homero y Hesíodo, en los que se recogen numerosas aventuras escandalosas en las que dioses y personajes sobrehumanos realizan actos que se consideran abusivos y que están castigados en el mundo de los hombres, como robar, cometer adulterio o engañarse unos a otros, rechazándolos y asignándoles un doble estatuto: en primer lugar, dice de ellos que son inventos, *plasmata,* puras ficciones; en segundo lugar, los define como relatos bárbaros, historias de otros. Sin embargo, la palabra *mythos* –que desde la epopeya formaba parte del vocabulario del habla y del verbo– todavía no había sido movilizada para designar el discurso sobre los otros que la filosofía, apenas nacida pero ya escandalizada, señala con el dedo y denuncia tan violentamente. Es poco después, aunque en la misma época, cuando surge el nuevo significado de *mythos,* cuyo testimonio nos lo ofrece un poema de Anacreonte de Samos referido al grupo de rebeldes que entre el año 524 y el 522 se alzaron contra la tiranía de Polícrates, que fueron conocidos con el nombre de *mythietai,* es decir, los facciosos, los instigadores de disturbios, como explicaban los antiguos gramáticos, o más concretamente, la gente que tiene propósitos sediciosos: figura contraria a la eunomía, a la armonía de las leyes reivindicada por Polícrates, el *mito* implica la revolución, *stasis*. No obstante, este desarrollo semántico del que nos informa el testimonio de Anacreonte,

se precisará a lo largo del siglo v; así, es en el léxico de Píndaro y Heródoto, en donde la palabra mito, por otra parte discretamente empleada, deja de usarse para designar el discurso de los otros en tanto que ilusorio, increíble y estúpido. Así, en obras como las *Historias* de Heródoto o los *Epinicios* de Píndaro, que parecen ser parte integrante de eso que estamos tentados de llamar «mitos», las menciones de *mythos* se cuentan con los dedos de una mano: dos en los nueve libros de Heródoto (II, 23; 45) y tres para el corpus pindárico (*Nemeas*, 7, 23 ss.; 8, 25 ss.; *Olímpicos*, 1, 27-59). En efecto, cuando Píndaro canta el elogio de un vencedor de los juegos, pronuncia un *logos,* un discurso; mientras que el mito aparece cuando surge el habla de la ilusión, *parphasis.* El *mythos,* entonces, nace con el rumor y crece con los relatos engañosos, con las palabras de disuasión, que seducen y violentan a la verdad. Así pues, moldeado como una estatua de Dédalo, el *mythos* se reconoce en su ornamento de mentiras mal combinadas consistente en una aparición que falsea lo fiable y en la que se traiciona vergonzosamente cualquier manifestación de fiabilidad, si bien todavía se refiere a los relatos de los otros, de los que usurparon, en favor de Ulises, el merecido renombre de Áyax, de los que van repitiendo la escandalosa versión del banquete de Tántalo, en la que los dioses habrían comido golosamente las carnes de Pélope, despedazada en trozos.

Heródoto opera la misma división, pues sus propios relatos no son otra cosa que «discursos», *logoi,* y cuando evoca tradiciones particularmente santas, no hace otra cosa que *logoi* sagrados *(hieroi):* los famosos «discursos sagrados», que acostumbramos a interpretar como «mitos» –tanto más en cuanto que, a menudo, no son más que tradiciones puestas en relación con acciones y gestos rituales–, en ningún caso son *mythoi;* al contrario, para Heródoto el mito surge en el momento en que alguien pretende explicar las crecidas del Nilo alegando la inmensidad de un río llamado Océano que fluye alrededor de la tierra, ya que esa explicación es pura ficción y excluye toda forma de argumentación, no dejando lugar a ninguna observación empírica. *Mito,* también, cuando los griegos pretenden que Busiris, rey de los egipcios, había querido sacrificar a Heracles;

he ahí otra tontería absurda, pues, ¿cómo los hombres más piadosos, los egipcios, habrían podido concebir una impiedad tan grave?

Hablar de mito es una forma de señalar el escándalo, de indicarlo; de hecho, *mythos* es una palabra-gesto muy cómoda que resulta suficiente para denunciar las estupideces, la ficción o lo absurdo, y confundirlos de inmediato. De todos modos, el mito todavía no es otra cosa que un lugar, un sitio lejano apenas señalado; para que llegue a designar un discurso o una forma de saber más o menos autónoma es necesario esperar a los años finales del siglo V, cuando se deslizó hacia el lugar del *mythos,* de los relatos de los antiguos poetas y de todo lo que durante ese tiempo se escribió con logógrafos. Uno de esos lugares en los que se produce la ruptura es en la actividad historiadora de Tucídides, en la que se delimita el dominio del saber histórico y se define su territorio conceptual, cercando lo fabuloso y el *mythôdes*, que a su vez, además de sus propias fronteras, recibe un dominio que asume otra manera de decir y memorizar.

La elección de Tucídides

Mientras que los logógrafos cuentan por escrito las historias de la tribu y Heródoto procura darle a la ciudad una nueva memoria, Tucídides se propone construir un modelo para la acción política, un saber de los futuribles, en el que el historiador se presenta como el ideal del jefe político; en este sentido, el propósito de Tucídides no es contar lo que pasó, sino alcanzar la verdad con un discurso eficaz, un discurso hecho de razones tan bien dispuestas que constituya el mejor medio de actuar en el espacio de la ciudad, tanto en el presente como en el futuro. No obstante, una historia del presente, como la Guerra del Peloponeso, debía afrontar los problemas de la memoria y de la tradición oral, lo que hizo en el marco de lo que convino en denominar *arqueología,* procediendo a la crítica de los relatos transmitidos de boca a oído. La memoria puede fallar debido a que tiene agujeros, pero es que además, interpreta, se-

lecciona y reconstruye, y es más frágil cuando los tiempos andan revueltos, cuando prolifera lo maravilloso y cuando todo se vuelve creíble. A los ojos de Tucídides, todo lo que circula oralmente, los *akoai,* es básicamente falso debido a la ausencia de espíritu crítico de quienes narran y cuentan los acontecimientos, tanto si son de otros tiempos como de ayer, incluso cuando se trata de acontecimientos de su propio país, donde esas gentes podrían haberse informado y haber verificado los hechos, corrigiendo su relato. La memoria tradicional es culpable de aceptar ideas preconcebidas, de vehicular en su credulidad hechos no controlados y que van a engrosar la inmensidad de lo *fabuloso.* En este sentido, tanto los poetas como los logógrafos se sentarán en el banquillo de los acusados en el proceso entablado contra la boca y el oído debido a que los rumores, las ideas preconcebidas que pertenecen a lo increíble, no son del todo creíbles en tanto que los poetas elaboran los relatos añadiendo a esos acontecimientos arreglos que los embellecen y engrandecen y los logógrafos se proponen combinar todas estas ideas falsas más para dar placer al oído que para establecer la verdad. Tucídides marca la división: de un lado, la tradición que se transmite en los recitales públicos y en las declamaciones hasta finales del siglo V; de otro lado, la escritura, segura de sí misma, que rechaza el placer y lo maravilloso en aras de dirigirse a un lector silencioso y aislado. El autor de *La Guerra del Peloponeso* está convencido de que todo lo que se transmite de boca a oído deriva inevitablemente hacia lo fabuloso, es decir, hacia todo aquello que obstaculiza la eficacia de un discurso en el que la escritura abstracta debe reforzar la acción en el orden de la política.

La mitología de la ciudad en Platón

Paralelamente a Tucídides y en el mismo tiempo, el saber totalizante de la filosofía platónica procede todavía con más rigor a la delimitación de eso que Platón y sus contemporáneos reúnen bajo el nombre de *mitología* y *arqueología.* La crítica radical que la *República* dirige, a través de los poetas y de los

artesanos de *logoi,* a la tradición en su conjunto, apunta, de manera especial, a la naturaleza mimética de la mitología, es decir, a sus métodos de expresión, con sus aspectos formularios, rítmicos y musicales, que responden a las exigencias de la memorización y de la comunicación auditiva, pero que son, para el filósofo, la señal irrefutable de su pertenencia del mundo polimorfo y variopinto de todo lo que halaga las partes bajas del alma, ese reino solitario donde se desatan las pasiones y los deseos. El discurso de la mitología, no sólo es escandaloso –y el fiscal de la *República* redacta el catálogo de las historias obscenas, salvajes y absurdas–, sino que además es peligroso debido a los efectos ilusorios que implica la comunicación de boca a oído en tanto que esa transmisión no está ni supervisada ni controlada.

No obstante, siendo ésta una de las principales diferencias con Tucídides, aunque en la ciudad ideal no es difícil prohibir la memoria antigua, llega con expulsar a los poetas y censurar con vigor los relatos tradicionales; el proyecto platónico de reformar la ciudad, siempre en crisis, hace necesario modelar, reinventar, una nueva *mitología,* es decir, *una hermosa mentira útil,* capaz de obligar a todo el mundo a realizar libremente lo que es justo. Efectivamente, Platón realiza, especialmente en las *Leyes,* un análisis intuitivo y espectral de lo que constituye una «tradición»: el rumor que va desde los propósitos malintencionados repetidos por otros hasta la voz inspirada por los dioses, convertida en oráculo o palabra de elogio de donde nacen las grandes reputaciones, las interminables genealogías, los relatos de fundación de las ciudades existentes sobre la tierra habitada, las viejas historias habidas desde tiempos de Deucalión o Foráneo, las historias de nodrizas, los proverbios, los refranes y todo aquello que nunca se termina de repetir y que obtiene la aceptación de todos. Apenas liberada de la memoria antigua, la nueva ciudad se esfuerza en encontrar la unidad secreta de la tradición, pues una sociedad, incluso si está pensada y gobernada por filósofos, tiene necesidad de lo único que le puede dar su cohesión: un saber compartido e implícito a través del cual –las *Leyes* insisten en ello (664a)–, una comunidad semeja tener una única opinión a lo largo de

toda su existencia, en sus cantos, en sus relatos y en sus historias.

A comienzos del siglo IV, bajo la acción convergente de dos tipos de saber –el filosófico y el histórico–, lo que había sido designado furtivamente como mito desaparece, desaparece para integrarse en un paisaje nuevo, a partir de ese momento bautizado con el nombre de *mitología*, en el que desarrollarán su actividad escritora los mitógrafos profesionales.

No hay duda, los fundadores de la ciencia de los mitos tenían buenas razones para reconocer en Jenófanes y en los sabios de la antigua Grecia a quienes habían establecido la división que ellos mismos, hombres de ciencia del siglo XIX, se contentaban con ratificar. Platón y Tucídides son los precursores del sentimiento de escándalo que había movilizado a Müller y a Lang el día en que resultó evidente que la mitología tenía la lengua propia de un espíritu afectado temporalmente de demencia; sin embargo, esta clarividencia tiene su reverso, aunque parece que ninguno de los artesanos de la nueva ciencia, ni en el siglo XIX ni en el XX, se percató del detalle de que la figura dicha mitología surge de alejados gestos de división, no habiendo dejado nunca de producir los cuestionamientos más distintos.

PRÁCTICAS DE ANÁLISIS DE LOS MITOS

En los años cincuenta las cosas eran lo que eran: a pesar de los avances de Georges Dumézil, no eran previsibles grandes convulsiones en el pequeño círculo de los mitólogos en ejercicio, sobre todo en el terreno de *nuestros* griegos. Afortunadamente, ocurrió que en Francia, aunque inicialmente en el departamento de «ciencias religiosas» de la École Pratique des Hautes Études, un americanista, Claude Lévi-Strauss, propuso entre el año 1958 y el 1964 una lectura de los relatos míticos radicalmente innovadora; desde ese momento, tanto intérpretes precipitados como periodistas o filósofos, enunciaron la filosofía implícita en esa lectura en dos o tres fórmulas que, llevadas por la moda «estructuralista», obstaculizaron, desde un

momento bastante temprano, la necesaria reflexión sobre los procedimientos concretos de esta nueva aproximación a la mitología. La mezcla de ignorancia y vanidad de quienes tuvieron mucha prisa por ponerse etiquetas «posestructuralistas» llevaron el malentendido a tal extremo que en la actualidad es más importante hablar de las prácticas del análisis de los mitos que liarse en debates verbosos sobre el signo o el texto, en caso contrario, al fuego con el «cuadrado semiótico».

Asimismo, a partir de Herman Usener y Marcel Mauss, quien reducía la mitología a un conjunto limitado de combinaciones, afirmando que «un mito es una malla en una tela de araña», la mitología se considerará como un pensamiento social de carácter obligatorio, aunque perteneciente al nivel del inconsciente; es por esa razón que Lévi-Strauss se interesará, desde un primer momento, por la araña y su saber geométrico inmediato. Pensamiento mítico, pensamiento salvaje: la mitología, entendida como un universal, es un conjunto de formas de la tradición oral producidas por el mismo espíritu, «un espíritu que rechaza aceptar una respuesta parcial y aspira a dar explicaciones que engloben a la totalidad de los fenómenos». Así pues, por una parte, tenemos al «espíritu» enfrentado a *un* problema; por otra parte, la manera de proceder –pensándola como homólogo de *otros* problemas que se plantean a otros niveles, como el cosmológico, el físico, el jurídico, el social o el moral– y de dar cuenta de todo el conjunto. Primera definición que insiste sobre la multiplicidad de los planos, de los niveles de significación, aunque sin detenerse en la diversidad de contextos que el análisis tomará por objeto; una definición que no excluye otra que Lévi-Strauss haría suya de buen grado: una definición indígena, la de un narrador, la de un indio de América. ¿El mito? «Una historia de los tiempos en que los hombres y los animales todavía no eran distintos». Un antes, un estado cosmogónico, un relato anterior a los inicios sin que se fije como discurso frente a la filosofía. Sea.

Así pues, dos maneras de percibir la mitología y, eso parece, de analizarla: unas veces, como un sistema de representaciones que siempre excede el género narrativo de un aspecto singular de la mitología; otras veces, como un género narrati-

vo, un ámbito organizado por algunos métodos de narración, siendo este último modelo el que parece triunfar en los últimos tiempos debido a la idea, rápidamente admitida y compartida sin crítica, de que, en tanto que «el mito es un lenguaje», el mito debe descomponerse en mitemas, unidades distintivas de este tipo de lenguaje que permitirían un análisis semiótico de los mitos que llevaría sin demora a una «gramática narrativa». Tenemos la impresión, así lo hicimos notar anteriormente, de que la apuesta inicial de las *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss, a saber, que «un mito es percibido como mito por cualquier lector del mundo», puede ser cierta a condición de no caer en la trampa del «género narrativo» y de los «mitemas» de un metalenguaje natural.

Relación, transformación, contexto

Actualmente, después de las experiencias semiótico-lingüísticas, parece que es la primera manera de percibir la mitología la que prevalece gracias a los procedimientos de análisis aplicados por Lévi-Strauss en *La geste d'Asdiwal* y, después, en sus grandes obras: *Mitológicas, La alfarera celosa* e *Historia de Lince*. Tres conceptos pueden ayudar a definir este tipo de análisis: relación, transformación y contexto. Relación, en primer lugar. Primera hipótesis: los términos considerados aisladamente nunca son portadores de un sentido intrínseco; el sentido fluye en tanto que se enfrentan entre ellos: es la relación. Segunda proposición: analizar un mito significa estudiar las relaciones de transformación entre las versiones de este mito, así como entre ese mito y otros mitos aparentes, lo que quiere decir que ni una única versión ni una síntesis de varias versiones constituyen un objeto de estudio adecuado. Tercer principio: este tipo de análisis requiere del conocimiento del contexto etnográfico, un contexto etnográfico asimismo *independiente* de la materia mítica, un contexto etnográfico abierto al conjunto de objetos, valores e instituciones que constituyen la cultura de la sociedad en la que se narran los mitos seleccionados por el analista. Plantas, animales, prácticas, da-

tos geográficos, sistemas ecológicos, fenómenos astronómicos, técnicas, son los conocimientos que debe poseer, a la manera de un enciclopedista nativo, el lector-descifrador de los mitos, ya que se trata de localizar, en detalles a veces curiosos, a veces apenas visibles, la multiplicidad de los planes de significación que componen el grueso del relato mítico. Vegetales, animales, alimentos, prácticas de caza, técnicas de pesca, calendarios astronómicos...; en fin, es preciso movilizar todos los registros de una cultura, así como los de aquellas sociedades que resulten implicadas en la comparación entre mitos vecinos o contrapuestos, para el análisis. Contrariamente a la idea vagamente semiótica que se hacen los que ni lo practicaron ni han pretendido entenderlo, el análisis estructural de los mitos pretende ser a la vez conocimiento de lo concreto y experimentación de las estructuras intelectuales, tanto en combinaciones locales como extensas. Conviene, pues, trabajar en varios planos de significación, en cada uno de los cuales las propiedades latentes se extraen de un ámbito de experiencia, permitiendo la comparación con otros ámbitos.

Aunque el análisis es combinatorio, no tiene porque ser necesariamente interminable, pues, como cualquier otra explicación, el análisis estructural de los mitos impone ciertas limitaciones, siendo las primeras las de la cultura, siempre que ésta le ofrezca, por la riqueza de sus mitos y de sus respectivas versiones, un terreno suficientemente extenso como para permitirle, al analista que favoreció algunos esquemas abstractos (que cualquiera podría acometer), reconstruir un medio semántico organizado y articular elementos que parecen formar parte de la misma configuración. Ciertamente, este procedimiento enriquece los mitos, en vez de empobrecerlos reduciéndolos a algunas oposiciones esqueléticas. Asimismo, si la investigación, voluntariamente, se propone como límite de evocación el que sigue los contornos de una sociedad determinada, es de esperar que, al limitar el campo de la comparación en torno a una constelación de mitos y sus distintas versiones, encuentre aún más diferencias, más distinciones posibles y enriquezca dicha cultura con un nuevo conjunto de relaciones cualitativamente diferentes.

Mostrándose atento a las correlaciones entre varios planos semánticos y decidiendo abrir cada relato mítico a otras tradiciones o relatos emparentados, este tipo de análisis no se conforma con descubrir mecanismos conceptuales, aquí y allá; sugiriere que las historias míticas se transmiten transformándose unas en otras. La hipótesis del «mítico» introducida por Lévi-Strauss quizá permita superar la idea de que el pensamiento mítico se piensa a sí mismo.

Aunque admitamos que cada historia es la obra de un individuo, hay que reconocer que en cuanto sale de los labios del primer narrador pasa a formar parte de la tradición oral o, como mínimo, supera la prueba de la boca y del oído de los demás; ahora bien, para explicar por qué esa historia se hace «inolvidable», Lévi-Strauss propone una distinción entre dos niveles: los estructurales y los probabilistas. Así, de acuerdo con los niveles estructurales, que descansan sobre fundaciones comunes, permanecerán estables; de acuerdo con los segundos, que dependen de la aprobación, manifestarán una extrema variabilidad en función de la personalidad de los narradores sucesivos. En otras palabras, dentro de lo memorable, aquello que es consustancial a cada narrador, su manera de añadir detalles o de quitarlos, de ampliar unos u otros episodios, no es de la misma naturaleza que lo que arraiga una historia en la tradición, una tradición que la produce y de la cual se vuelve a su vez productora. En el transcurso de la transmisión oral, en la cadena continua de los narradores, los niveles probabilistas tropezarán unos con otros, utilizando y a la vez liberando progresivamente de la masa del discurso lo que se podrían llamar «las partes cristalinas», lo que da a un relato tradicional una estructura más regular o lo que confiere a una historia «un alcance simbólico mayor». No en vano, como escribió Lévi-Strauss en el *Finale* de *El hombre desnudo* (1971), «las obras individuales son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su *mitismo*».

Reconocer en lo *mítico* uno de los principales fenómenos de la memorabilidad en las culturas del habla (preferible a «tradi-

ción que debe seguir siendo oral»), implica poner entre paréntesis al mito como un género literario o como un relato de un tipo determinado y descubrir la diversidad de las producciones memorísticas, tanto proverbios como cuentos, genealogías, cosmogonías, epopeyas o cantos de amor o de guerra, pues tantos son los registros –cada sociedad es libre elegir los suyos y elaborar una teoría sobre ello– que participan en el trabajo de la variación en la repetición y que sufren la prueba de la misma decantación. Asimismo, de la misma manera que es ilusorio, desde este punto de vista, postular el reconocimiento inmediato de un mito en tanto que mito, la mitología de una sociedad no tendría por qué coincidir necesariamente con la que parece ser su mitología ni mucho menos con la que, quizá en su intimidad, llama «mitología». El análisis estructural en busca de lo concreto, que le permitirá entrar en los planos de significación de relatos que a menudo pertenecen a clases muy diferentes, sabe perfectamente que un proverbio, una canción de nodriza o un episodio de una ceremonia de sacrificio, son las piezas esenciales para entender el detalle de una historia ejemplar o para construir el esquema conceptual que hará visibles las articulaciones existentes entre dos versiones de un mismo relato.

El observador del hombre, aunque más conocido como filósofo, que fue Platón, era perfectamente consciente, en la misma Grecia donde la mitología, como un conjunto de relatos relativos a los dioses y a los héroes, se convirtió en una categoría indígena debido a la intermediación de los llamados «mitógrafos», quienes se ocuparon de reunir esas historias que separaron de otros dichos de la tradición, de la amplitud de aquello que es necesario llamar «la mitología». Ahora bien, puesto que es de la tierra griega de donde vino hace mucho tiempo al resto del mundo la categoría de «mitología», conviene hacer hincapié en la coexistencia, en el país de Platón y de Píndaro, de dos tipos de mitología: una mitología-marco y una mitología-saber. La mitología-marco es, efectivamente, el sistema de pensamiento que descubre, o más bien que *reconstruye,* el sistema estructural, es decir, el envolvente más o menos complejo que se extiende de un extremo a otro de la cultura griega, con sus creencias, sus prácticas y sus diferentes tipos de rela-

tos, de los cuales Hesíodo y Homero no son más que lugares más comunes que otros. No obstante, la mitología-saber, elaborada por los «teólogos indígenas», se escribe entre los primeros «logógrafos» o historiadores y los autores de los trabajos mitográficos que integrarán la *Biblioteca* atribuida a Apolodoro, que prueban hacia el año 200 de nuestra era la riqueza cultural de la mitología en la sociedad griega después de siete u ocho siglos. Así, cuanto más se desarrollen prácticas de análisis de los mitos, mejor comprenderemos algunos de los mecanismos mentales subyacentes a la competencia cultural, es decir, a ese conjunto de representaciones que debe poseer un individuo para pensar y actuar como miembro de una sociedad; es más, los antropólogos volcados en civilizaciones de tipo politeísta aprenderán a conocer la complejidad secreta de los sistemas de dioses y representaciones de potencias sobrenaturales, a menudo imbricados en las arquitecturas de mitos o de grandes relatos inolvidables producidos por el violento vaivén de las innumerables sociedades.

III

TRANSCRIBIR LAS MITOLOGÍAS: ENTRE JAPÓN, NUEVA CALEDONIA Y LOS PONTÍFICES DE ROMA

Así pues, todavía en la actualidad, los griegos son, para nosotros, los pioneros de un camino que parte del mito en dirección hacia la mitología: su audacia continúa habitando nuestra reflexión sobre las relaciones tradicionales entre mitología y mitografía y sobre las relaciones posibles entre mito, escritura y formas de historicidad. El Platón de la madurez es un buen testimonio de lo que quiere decir «tradición» en su sentido más común: es todo aquello que se tiene por cierto, se trasmite de boca a oído y procede de los antepasados; así pues, Platón denomina «mitología» a todo aquello que se trasmite y que siempre pareció creíble. Esa «mitología», cuando se trata de los griegos, designa a la vez a aquellos a quienes él llama «recopiladores» –es decir, Hesíodo y Homero– y a aquellos a quienes él señala como curiosos, las gentes ociosas que se meten a investigar tradiciones antiguas. Efectivamente, en Grecia la escritura de los relatos y de la tradiciones se va a hacer progresivamente y siguiendo dos vías ramificadas.

Escritura y mitología; la cuestión, afortunadamente, excede el coto privado de nuestros griegos. No hace mucho, a modo de provocación, mantuve que «la mitología se escribe»[1].

[1] M. Detienne, «Repenser la mythologie», en M. Izard y P. Smith (ed.), *La fonction symbolique,* París, 1979, pp. 71-82.

Cuando leo que un mito es percibido como mito por cualquier *lector de todo el mundo*[2], «todo el mundo», me parece, ya insistí en ello, que se están poniendo dificultades para aceptar fácilmente esa proposición. Asimismo, aunque se enuncia con más fuerza si se pregunta evocando sociedades percibidas de lejos y luego de cerca, la trascripción de mitologías trata la misma cuestión, pues qué ocurre cuando se apodera de la mitología, de la tradición mitológica, la escritura; cuando la mitología es brutal, firme o ligeramente tendida en un soporte escrito; cuando es entera o parcialmente entregada a los escribas, a los escritores o, peor aún, cuando se encierra bien escrita en un mausoleo ¿Qué pasa cuando alguien, indígena o no, tanto da, se pone a trabajar con los relatos del pasado, con los grandes mitos, con los discursos de la tradición, empleando el cálamo, el estilete, el escalpelo o cualquiera de los instrumentos imaginados por la gente de la escritura?

Semejante cuestión necesitaba, con el objeto de inhalarle el espíritu que la desprendería de la formulación pedestre, la gracia de una ocasión y el favor de un encuentro. He tenido la suerte de leer y de encontrar a antropólogos actuales que se preguntan qué es una tradición, cómo se forma y cómo se transmite, qué significa la escritura, cuáles son sus efectos en las diversas sociedades existentes de un océano a otro y en los pliegues y repliegues de una historia tan larga.

En su compañía el comparativismo parece de buena calidad y nadie se asusta por abandonar su tierra natal, viendo cómo gracias al buen viento se ensancha el horizonte de las experiencias y de las variaciones culturales, a la medida de un mapa enriquecido día y noche desde el siglo XVI, desde nuestros puertos de base respectivos[3].

---

[2] Fórmula de C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 232. Subrayo «lector».

[3] La investigación se concibió de forma colectiva, de acuerdo con la que había llevado a *Tracés de fondation*, cit.

La gracia de una ocasión fue el descubrimiento de una escena japonesa mostrada, con abundantes textos de apoyo, por François Macé[4]; la escena muestra cómo a los pocos años de constituirse en poder central, la casa imperial japonesa pidió –decisión del poder– que se pusieran por escrito «los hechos del pasado», las tradiciones cosmogónicas, los relatos sobre dioses y la historia de los primeros soberanos de Japón. Ciertamente, desde hace mucho tiempo, el helenista distinguido se pregunta qué es lo que imponen, dejándolo fuera del escrito o velándolo con la escritura, o no imponen los poetas griegos; siendo ahora cuando, de repente, pues lo ha visto por casualidad, la escritura que se apodera del material ordenándolo se le aparece en una configuración inédita en su propio terreno pero con elementos comparables, aunque diferentemente articulados entre ellos.

Otra escena. Un lector de literatura etnológica enseguida aprende que los grandes relatos, exóticos o no, a menudo obedecen a imperiosas prácticas de enunciación debido a que es necesario narrarlos, recitarlos y salmodiarlos en lugares escogidos y en contextos pertinentes. Es más, su forma narrativa se adecua mal a una trascripción por escrito, por lo que se llega a decir que las gentes que los relatan no los reconocen y que, una vez que sus palabras se fijan por escrito, los rechazan vigorosamente. Obviamente, los administradores, que al mismo tiempo tomaban la pluma para transcribir esos relatos con una gran conciencia de secretarios, se escandalizaban por esa actitud.

Pues bien, ahora nos encontramos con que en las tierras de Nueva Caledonia, hacia los años treinta del siglo XX, los etnólogos introdujeron, con la modernidad de su hábito, el uso de escribir, incluso de escribir sobre sí mismos o con respecto a sí mismos: una vieja práctica de las culturas occidentales que ac-

---

[4] F. Macé, «La double écriture des traditions dans le Japon du VIII[e] siècle. Fondation et refondation, histoire et recommencements», en M. Detienne (ed.), *Transcrire les mythologies*, París, Albin Michel, 1994, pp. 77-102; notas, pp. 254-255.

tualizaron, en el país canaco, los etnólogos habituados a ello por pastores protestantes. Atraídos o convertidos por esos visitantes de piel pálida, los melanesios adquirieron el hábito de transcribir sus relatos, sus historias, elaborando unos «cuadernos de mitología» en los que sus «mitos» pasaron de un enunciado local a una legibilidad general. Efectivamente, estos intelectuales melanesios, animados por su cultura protestante a traspasar el horizonte local, comenzaron a conocerse entre sí, poniendo en común el habla. Poco a poco, en cosa de pocos decenios, constituyeron una primera mitología general, aunque centrada en aquello que denominan los «canacos»; comprometidos con el movimiento independentista, esos intelectuales «mitógrafos» emprendieron, en los años sesenta del siglo XX, la tarea de forjar la identidad del pueblo canaco, unificado en el movimiento de descolonización. Así, bajo la influencia carismática de Jean Marie Tjibaou, esos contemporáneos de Melanesia establecieron los grandes temas de su tradición, creando un personaje mítico inédito: Kanaka, el autóctono, el hombre original, el representante primordial de todos los canacos[5]. A nuestros ojos, se trata de una historia inventada, mitad mito, mitad memoria; sin embargo, es análoga a la que elaboraron los monjes calígrafos y la corte de un pequeño personaje real[6] en la tierra llamada Francia en el siglo XIV.

Ahí están, pues, dos lugares, descubiertos en un único día, que permitían adivinar diferentes maneras, a veces próximas, de fijar la mitología, de historiar las tradiciones, de darse pasados en función de presentes contrastados; dos pasajes, pues, que de repente «desorientan» a la configuración «griega» de partida, cuya primera historiografía parecía brotar de la eterna racionalidad natural de nuestros griegos.

---

[5] A. Bensa, «Vers Kanaky, tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie», en J. Fernandez-Vest (ed.), *Kalevala et traditions orales du monde,* París, CNRS, 1987, pp. 423-438.

[6] Cfr., por ejemplo, C. Beaune, *Naissance de la nation France,* París, Gallimard, 1985, pp. 19-54; B. Guénée, *Politique et histoire au Moyen Age,* París, Presses Universitaires de France, 1987. [Esta misma actitud fue la que animó a los intelectuales galleguistas de la coruñesa *Cova Céltica* a crear, a finales del siglo XIX, la mítica figura de un padre de la nación gallega: el guerrero celta Breogán, cuyo nombre se evoca en el himno de Galicia en dos ocasiones, al referirse al «fogar (hogar) de Breogán» y a la «nación de Breogán». (N. del T.)]

Con Japón, tenemos la sensación de que en diez o quince años se abrió un nuevo camino en el que hubo rupturas, cambios y principios fundadores; en este caso tenemos un poder central que opta por una serie de decisiones, entre ellas dotarse de una capital fija y de leyes escritas –¿por quién?–, elaborar censos, catastros y medidas del tiempo y crear dos comisiones para poner por escrito la tradición del Japón. Así pues, Japón se afirma oponiéndose: por un lado el *Kojiki,* un «relato de los tiempos primordiales» que asegura la autoctonía; por otro el *Nihonshoki* (los *Anales* de Japón), que toma de la historiografía china sus técnicas, que adaptará de dos maneras diversas: una, elaborando una historización de la tradición japonesa; otra, mostrando una gran preocupación por citar todas las variantes, particularmente las relativas a los relatos sobre los orígenes. Todo esto, así nos lo hace notar François Macé, se hace con mucha prisa, siendo la autoctonía y el poder de la casa imperial los beneficiarios directos de ese urgente voluntarismo. Por el contrario, la mitología, recogida en los *Kojiki,* descansara el sueño eterno en los cofres del palacio imperial, de donde no volverá a salir hasta el siglo XVIII, para hacer frente a la dominación china. Pero, ¿dónde está la historiografía japonesa que habría de asumir la interpretación de esta tradición?, ¿por qué no encuentra la vía de una reflexión sobre su «historicidad»?

La escritura está bien. No obstante, primera distancia, la escritura revela la existencia de un poder central, autoritario y soberano. La historiografía es demasiado china como para tener un porvenir japonés inmediato; además, es de suponer que la maniobra japonesa de actualizar el tiempo de los orígenes en la línea imperial no debió de favorecer en exceso la autonomía del saber histórico. La proximidad de China y el poderío de su cultura parecen haber jugado un papel determinante en este primer gran salto del Japón y en el consiguiente repliegue sobre sí mismo. ¿Qué papel desempeñó, más tardíamente, el confucianismo en la historia de Japón? ¿Qué lugar ocupó la *historicidad* (y, concretamente, cuál) en la reciente modernización del Japón? Otra singularidad que descubre el viaje a Japón: una tan gran tradición cosmogónica y mitológica, una vez puesta por escrito, se detiene y parece deshacerse. El *Kojiki,* nos dice François

Macé, fue compilado por un funcionario de rango medio que puso por escrito lo que «declamaba» o «leía» un personaje «que ni siquiera pertenecía a la corte». Una tradición de relatos parece interrumpirse precipitadamente.

El Dios de Israel en su historicidad

Continuando este ejercicio de comparativismo experimental, pasemos a Israel, pequeño reino modestamente ilustrado situado a orillas de la riquísima cultura sumerio-acadia y de sus grandiosas bibliotecas, como la de Asurbanipal en el siglo VII antes de nuestra era. Los griegos de entonces debían ser, a los ojos de esos babilonios, verdaderos campesinos iletrados igual que los nómadas, apenas urbanizados, del reino de Judea. Con Israel, mejor dicho, con el judaísmo de la doble Tora, entramos en el candente terreno de la revelación. Una palabra, pero muy importante, sobre este judaísmo de la doble Tora: se formó durante los seis primeros siglos de la era cristiana[7]. La revelación, se nos dice, se manifiesta de tres formas: un libro, la Tora escrita que Dios enseña a Moisés en el Sinaí; a continuación, la Tora oral, transmitida oralmente, después puesta por escrito en la Mishnah, después de los 200 primeros años de nuestra era; y, finalmente, el tercer soporte de la revelación, el sabio, llamado *rabino,* que encarna, aquí y ahora, el paradigma de Moisés. Judaísmo rabínico o talmúdico, pues el Talmud de Babilonia es su autoridad última. Su originalidad es situar en una posición privilegiada a la Tora *memorizada.* La oralidad y la memoria aseguran sus posiciones sin sufrir la competencia de la escritura.

Y la historia, la historicidad, la historiografía, ¿qué formas toman en el antiguo Israel y en la cultura judía? La pregunta ha sido planteada por un historiador, Yosef H. Yerushalmi, en un librito titulado *Zajor: la historia judía y la memoria judía*[8].

---

[7] Cfr. A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible,* París, 1987.

[8] Y. H. Yerulshami, *Zakhor: histoire juive et mémoire juive,* París, La Découverte, 1984 [ed. cast.: *Zajor: la historia judía y la memoria judía,* Barcelona, Anthropos, 2002].

Yerushalmi muestra su sorpresa al constatar la ausencia del *historiador* como hombre arquetípico en la tradición bíblica y rabínica, tanto en el antiguo Israel como a lo largo de toda la historia del judaísmo. Ausencia paradójica, pues son los judíos quienes «inventaron», antes del cristianismo, «el sentido en la historia», todos nuestros sabios lo saben: la tradición bíblica está repleta de relatos «historiográficos», así son denominados, de crónicas reales, de datos concretos, de personajes «históricos». El Dios de Israel, como señala Yerushalmi, es el señor de la *Historia.* Incluso se podría sospechar que es el mejor historiador del mundo, ésa es al menos la impresión que dan los continuos llamamientos a recordar, a no olvidar jamás la Alianza, a conservar en la memoria lo que le ocurrió a Israel y... a ningún otro pueblo: la revelación hecha a Moisés, la voluntad y las intervenciones del único Dios verdadero, el sentido que la revelación impuso de forma definitiva a la historia de su pueblo. El judaísmo, tanto el antiguo como el moderno, ofrece un gran porvenir a la memoria, pero ninguna perspectiva al historiador, al menos a ese género de modesto escribano que nos agrada encontrar entre *nuestros* griegos y, por tanto, en los convenidos orígenes de Occidente.

Abandonemos por un momento a Israel y su reino. ¿Qué es de Grecia? Hacia el siglo XII antes de nuestra era el sistema ideográfico de los palacios micénicos estaba perdido, lo mismo que su clase de escribas; sin embargo, esos pueblos volvieron a escribir hacia el siglo VIII, cuando recibieron, cuando tomaron prestado, un sistema alfabético adaptado con algunas mejoras del área oeste semítica: el alfabeto fenicio. Los griegos lo saben, la escritura es una invención reciente, humana, de vecinos o, entonces, de los griegos de ayer, más astutos que otros. Así pues, nada de tradición gráfica obliterada, ni por la adivinación ni por las manifestaciones de los dioses. La escritura se tiene que conquistar. Nada de profesionales, de escribas a la manera oriental, de aparato de poder para el explotador[9]. Al contrario, pequeñas ciudades dispersas y diseminadas que

---

[9] Caso de la figura sumeria y minoica: L. Godart, *Le pouvoir de l'écrit: au pays des premières écritures,* París, A. Colin, 1990.

no confiscan lo escrito, sino que quieren, aquí y allá, simultáneamente, usar la escritura de una forma inédita: el abecedario, fácil de utilizar y de aprender, permite recoger por escrito las reglas, las normas que se otorga, al mismo tiempo que un espacio enteramente reservado para la discusión de asuntos comunes, una comunidad. Este uso *político* de la escritura no excluye otros usos que se confían a la libertad de cada uno. Los astrónomos y los geómetras pueden hacer uso de ella, lo mismo que los sabios, los filósofos y aquellos que quieren poner la tradición por escrito, si disponen de tiempo para hacerlo, o deciden, por ejemplo, escribir lo que les parece verdadero entre tantas historias evidentemente increíbles. Contrariamente a lo que dice un rumor entre filósofos mal informados, la escritura se instala bien en Grecia, incluso en Platón[10]. Cada miembro de una comunidad política debe participar en los asuntos comunes; para lo demás, cada uno puede ser filósofo, geómetra o poeta, o incluso historiador, historiador si opta por realizar investigaciones sobre el pasado reciente, sobre las hazañas de hombres de otros tiempos o sobre la capilla de un héroe perdido en la campiña[11].

Contrariamente al Libro revelado, la ciudad deja el campo abierto a quienes quieran «hacer historia». Se podría decir, incluso, que anima fervorosamente a los candidatos a historiadores, pero ¿por qué? Es aquí donde la confrontación entre las ciudades griegas y la cultura judaica y bíblica explica lo que hace posible un saber activo sobre el pasado inmediato, separado, percibido como distinto de un relato sobre el origen[12].

---

[10] Recomiendo encarecidamente la lectura de M. Vegetti, «Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon», en M. Detienne (ed.), «Les savoirs de l'écriture», en *Grèce ancienne* [1988], Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, pp. 387-419, pues hace reflexionar a quienes se detendrían, por práctica y por devoción, en algunas líneas del *Fedro*.

[11] Véase el excelente capítulo escrito por C. Jacob, «L'ordre généalogique. Entre le mythe et l'histoire», en *Transcrire les mythologies*, cit., pp. 169-202 y 240-245.

[12] Interesante investigación publicada bajo el título *La Création dans l'Orient ancien*, París, Le Cerf, 1988. Nosotros haríamos explícita esta oposición en «Fondare, creare, pensare l'inizio tra la Grecia e Israele», en L. Preta (ed.), *La Narrazione delle origini*, Bari-Roma, Laterza, 1991, pp. 109-116.

Pensar los comienzos, darles la categoría de un acontecimiento inicial provocado por una voluntad humana, por un agente no sobrenatural, es lo que parece ser extraño al mundo del antiguo Israel. ¿Qué puede querer decir «inaugurar radicalmente», fundar con los gestos de hombre, en una sociedad del Libro revelado, que pone todo en manos de un dios exclusivo y que inserta la totalidad de la historia de Israel en un modelo de Alianza entre Dios y su pueblo elegido, ligados el uno al otro por los juramentos y la memoria obsesiva de esta Alianza? Más concretamente: ¿qué puede querer decir *fundar* en la cultura del Génesis y bajo el signo de un poder divino que afirma su poder creador y cultiva la trascendencia?

Lo primordial y lo cosmogónico parecen serios obstáculos a un discurso, a un pensamiento de fundación, a una interrogación sobre los orígenes. Un exceso de cosmogonía no permite pensar la acción instituyente, su autonomía potencial, su separación de lo original y de su necesaria puerta cerrada. Todo el Próximo Oriente, hasta el final del II milenio, escribe un discurso sobre los orígenes en el que se narran las genealogías de los dioses, en el que se pone nombre a las potencias que engendran y en el que se desarrollan las jerarquías que organizan el mundo. Los dioses creadores de Sumeria y Babilonia moldean a los reyes a su imagen; son los dioses quienes dominan y fundan las primeras ciudades, los primeros templos, y cuando un rey mesopotámico crea una ciudad o un santuario, se limita a reproducir el gesto inicial del dios que traza el templo o la ciudad en el cielo. La fundación es inaccesible al actor humano. Cuando el Dios de Israel, evidentemente al partir hacia el Exilio, afirma su trascendencia es su cualidad de creador la que sale ganando. Dios único y separado, Yahvé tiende a convertirse en el responsable de la marcha del mundo, aquí y ahora; sólo será creador *ex nihilo* más tarde, en el pensamiento cristiano, con Filón de Alejandría, aunque ya en la Biblia advierte de que posee la capacidad de actuar sobre los hombres. Asimismo, el Creador debe ser el único fundador. El inventor humano, mortal, que se va a establecer en las ciudades, el que pretende descubrir la metalurgia y los instrumentos de música, ese inventor, según el Génesis, pertenece a la línea

de Caín, a la descendencia del asesino[13]. Querer comenzar significa rivalizar con Dios, tener la idea loca e impía de situar un inicio humano en el inicio absoluto de la creación.

Mientras que en Grecia los dioses no crean el mundo. A pesar de que están continuamente presentes en el mundo, las potencias divinas se mantienen lejos de un conjunto de actividades en las que la especie humana tiene la iniciativa, siendo una de las más novedosas la capacidad que poseen los mortales para comenzar, para inaugurar, para ser a la vez fundadores y creadores de una comunidad política, incluida ésa que llamamos, con un inoportuno término romano, «colonia». En realidad se trata de una ciudad nueva, siendo decenas, por no decir centenares, las ciudades que los griegos fundaron y crearon en el sur de Italia, en las orillas del Mar Negro y en la costa jonia.

Comparar los regímenes de historicidad

Comparativismo experimental, decimos, yendo de Japón a Nueva Caledonia y del antiguo Israel a la Grecia arcaica, sin privarnos de confrontar la Roma de los antiguos pontífices con los principados bugis-macasar del mundo indonesio[14]. Desde el momento en que la investigación comparativa no quiere ni proponer una tipología ni elaborar un inventario de morfologías, debe asumir una tarea de construcción y experimentación. Tradición, escritura, historicidad: tres términos que parecen organizar el interrogante inicial sobre los posibles efectos de determinado régimen de historicidad en la trascripción de la tradi-

[13] Cfr., por ejemplo, J. Gabriel, «Die Kainitengenealogie», *Biblica* 40 (1959), pp. 409-427; J. M. Miller, «The descendants of Cain. Notes on Genesis 4», *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft* 86 (1974), pp. 164-174. Fue Sergio Ribichini quien me ofreció estas indicaciones, lo que le agradezco. No obstante, sobre esta cuestión el trabajo más incisivo es la obra de J. Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville,* París, Gallimard, 1976.

[14] Cfr. G. Hamonic, «L'histoire, comme éclatée [...] deux ordres de conservation du passé en pays bugis-makassar (Célèbes-Sud, Indonésie)», en *Transcrire les mythologies,* cit., pp. 114-128, 235 y 255-256.

ción o de una parte de la tradición; asimismo, cada uno de estos términos, por su naturaleza problemática, invita a descomponer, a obtener algún beneficio de las «puertas» que parece abrir instantáneamente. Así, las diferentes configuraciones, sea la de los griegos en el subsuelo, la de Japón, con su doble configuración, en el horizonte o la de Israel y el sentido de una «Historia» sin historiografía, están ahí, movilizadas y movilizables, en las bibliotecas de la antropología y la historia. ¿Acaso, desde el momento en que aceptamos como objeto de nuestro conocimiento la variabilidad de las culturas (sobre un estrato, en un corte transversal o bajo un ángulo), no deberían comunicarse todas estas riquezas dispersas en una única y grandiosa biblioteca?

A estas configuraciones singulares, enfrentadas progresivamente en sus diferencias sobre un fondo de homologías y, al mismo tiempo, en sus mecanismos internos, que el analista ha decidido comparar, no deja de construirlas ni de someterlas a experimentación, estableciendo la hipótesis de que existen relaciones entre algunos términos, de que las microconfiguraciones conducen a las variables y de que la forma y el número de estas variables se pueden definir de manera experimental a través de los conjuntos culturales disponibles en el tiempo y en el espacio. En esa ocasión, en esta investigación, los recorridos que habíamos privilegiado cada vez más explícitamente, eran las figuras de la ruptura, de la transformación radical, del comienzo que sobresale. Nos parecía que, de esa manera, podríamos ver con más claridad los efectos provocados por la introducción de una técnica, por la modificación de un dato esencial o por cualquier factor legible en el corte de un cambio súbito. Asimismo, es de esperar que podamos observar cómo las sociedades, más o menos próximas, se comportan o reaccionan en situaciones de ruptura o fuerte inauguración, distinguiendo entre rupturas accidentales, rupturas sufridas y cambios inconscientes, por un lado, y, por el otro, innovaciones deseadas y rupturas voluntarias realizadas en el curso de una tradición, tanto si ésta es criticada como si se mantiene a distancia o se redefine con la intención de influir en el curso de las cosas.

Tradición: sean cuales sean las ambigüedades de la palabra[15], no hay otra forma más eficaz de asegurar la transmisión oral de una cultura o de unos conocimientos estrechamente relacionados con determinadas prácticas, de una generación a otra. Al hablar de «sociedades tradicionales», antes que oponerlas a otras «sin tradiciones», preferimos hacer hincapié en el papel de la boca y el oído en la producción y transmisión de los diferentes elementos de una cultura, bien sea modesta o brillante. Efectivamente, es cierto que en la memoria compartida de un grupo importante de estas «sociedades tradicionales» puede haber numerosas variaciones en cuanto a la ausencia o presencia de «guardianes de la memoria» o a los modos de fijación adoptados (signos gráficos, «textos rituales», conjunto de relatos); de hecho, para un cierto número de esas sociedades, entre ellas Japón, los principados bugis-macasar y Nueva Caledonia, la escritura, aunque sustituya a otras formas de fijación, puede transformar, con mayor o menor intensidad, una parte importante de la tradición oral (epopeyas, relatos de los orígenes, historias fundadoras, etcétera).

Evidentemente, no hay un tránsito obligado para todas las culturas conocidas; en este sentido, algunas tan ricas como la China parecen no haber elaborado grandes conjuntos de relatos en los inicios de su historia, tampoco en la antigua Roma ni en la primera cultura árabe. Los primeros escritos chinos, que son parte esencial de la tradición antigua, sirven para anotar las indicaciones relativas a los sacrificios y para interpretarlos en función de un sistema adivinatorio. Ocurre lo mismo en las civilizaciones del antiguo Próximo Oriente, que otorgan a los escribas un conjunto de saberes tradicionales; no obstante, mientras que los escribas de Sumeria funcionan como los «guardianes de la memoria», en las culturas rudimentarias, como la del antiguo Israel de principios del I milenio antes de nuestra era, no disponen ni de escuelas de escribas ni de un poder administrativo centralizado antes del siglo VIII, fecha del fin del, por decirlo de algún modo, pequeño reino de Judea.

---

[15] «Qu'est-ce que la tradition?», en *Transcrire les mythologies*, cit., pp. 25-44 y 250-251.

Sobre la escritura conviene saber cómo se introduce, entre quién y por qué. ¿Cuál es su estatus? Las virtualidades de lo escrito no son las mismas en una civilización donde todos sus valores coinciden en despreciar la cosa escrita, como en el caso de la India védica, que en una cultura colonizada por la civilización del Nuevo Testamento, hace ahora un siglo y medio, que descubre la escritura a través de la traducción misionera del Libro revelado, o, éste es el tercer ejemplo, en un mundo obsesionado en explorar las señales trazadas en el cielo y sobre la tierra, hasta el punto de delegar en un cuerpo de técnicos la tarea de establecer leyes, poniendo a su disposición la «Casa de las tablillas» y las más altas funciones del reino, tal como ocurría en Mesopotamia. Es preciso insistir en esto: tener el recurso de la escritura no implica, necesariamente, ni concederle un dominio autónomo, ni el querer o el poder desplegar la «tecnología» que, en determinados casos, hace posible un nuevo régimen intelectual. En sentido inverso, no hay que olvidar que si la escritura –por ejemplo la de las primeras ciudades griegas– organiza el espacio público y estructura el campo determinante de la política, sus efectos sobre la tradición, convertida en «mitografía», no serán los mismos que en un caso de fijación gráfica o glífica, operada por un medio cerrado, cuando no secreto, que hace de ella un uso discreto, a la manera de los cuna, interpretados par Carlo Severi, como consecuencia de las expediciones que partieron de Suecia[16].

Recibir una tradición

Los etnólogos tienen razón al preguntarse si no deberían observar con mayor atención cómo las sociedades tradicionales «reciben» sus tradiciones, incluso si algunas de ellas cultivan una mirada crítica sobre lo más memorable. Esta mayor atención en el trabajo de una tradición sobre sí misma, permitiría precisar la medida del impacto producido por el hecho de haberla recogido por escrito. A finales del siglo VI antes de nues-

---

[16] «Paroles durables, écritures perdues. Réflexions sur la pictographie cuna», en *Transcrire les mythologies,* cit., pp. 45-73, 228-232 y 251-254.

tra era, un milesio llamado Hecateo decidió «recoger por escrito» los relatos de los griegos –las historias de su tribu–, encontrando que eran «múltiples», causándole no poca gracia, se propuso transcribirlas tal «como le parecían más verdaderas»[17]. Por otra parte, junto a este «fabricante de relatos» *(logopoios),* como le llamó después Heródoto, también se pusieron a escribir en otros lugares, como el Japón, en Nueva Caledonia o en Célebes, ahí están como muestra los cuadernos de mitología «canaca», los «relatos de los tiempos antiguos» registrados en la corte del primer emperador japonés o vastas epopeyas como *La Galigo* del siglo XVI en tierra bugis-macasar.

Cualesquiera que sean sus efectos, el hecho de recoger por escrito la «tradición» supone, ya sea a corto o a largo plazo, la virtual transformación de una cultura basada en la oralidad, la memoria y lo memorable. La epopeya escrita por los indonesios ni disminuirá la autoridad del habla ni la de la «lengua de los dioses», pero discurrirá paralelamente a ella, inventando al mismo tiempo un nuevo espacio político en el que hay «archiveros» y gentes de la escritura. Mientras, en su pequeña ciudad jonia amenazada por los persas, Hecateo el logógrafo, un simple ciudadano, contrasta las tradiciones narrativas de los griegos, realizando de hecho una labor crítica que pone a disposición de otros prosistas ociosos como él.

La escritura, tanto da que la hubiesen traído o que hubiésemos llegado a ella, es un lugar privilegiado para interrogar a la historicidad sobre sus modalidades: la tradición y el saber historiográfico. Admitamos que la historiografía comienza en cuanto existe la posibilidad de la escritura, así como de otros procedimientos de fijación de la oralidad, y una estricta separación entre el pasado y el presente. No obstante, aunque parece que la memoria, la cultura oral, da paso a representaciones de un tiempo pasado, así como de estadios sucesivos y a marcas temporales, no se conocen muchas sociedades de la boca y el oído

---

[17] Hemos dado, y continuamos dando, una posición estratégica a Hecateo (cfr. *L'invention de la mythologie,* cit., pp. 134-135). Para ciertos matices y otras cuestiones pertinentes, véase F. Hartog, «Ecritures, généalogies, archives, histoire en Grèce», en *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon, 1991, t. V, pp. 181-183.

que se vuelvan insensiblemente hacia el conocimiento de un pasado *en sí,* en tanto que objeto distinto y separado del presente. Las grandes tradiciones «mitológicas» pudieron fomentar las periodizaciones y orientarse hacia una historización determinada; sin embargo, no se transformaron espontáneamente en saber historiográfico al modo en que lo entiende el pensamiento filosófico de un Occidente seguro de su plenitud. Ponerse «a constituir» un pasado no es algo evidente.

Un análisis comparado de los regímenes de historicidad[18] que se muestre atento a las formas implícitas del decir y a la manera de pensar el tiempo, de poner el pasado en juego, encuentra, en los contextos de ruptura y de cambios radicales, un terreno favorable para analizar las prácticas y las maneras de pensar los orígenes, la fundación y la creación en relación con las formas de separar el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres, el pasado y el presente, el pasado y el futuro. Por su doble escritura de la tradición en un tiempo centralizado, Japón, volvemos de nuevo allí, interesado en establecer la legitimidad de la familia imperial, experimenta dos caminos concomitantes y paralelos. Por una parte, la vía de los *Anales,* orientada hacia el presente del Japón, con acontecimientos datados, incluso cuando las fechas elegidas lo son por la riqueza del sentido, y distribuidos en un tiempo rectilíneo desde los orígenes del mundo; de hecho, sobre estos «orígenes» –que coexisten junto con el relato del tiempo primordial de los dioses y de los primeros soberanos que integran, por otra parte, la sección más importante de la segunda vía, la del *Kojiki*–, el *Nihonshoki,* o los *Anales del Japón,* realiza una lectura diferente de la que adopta la redacción, igualmente oficial y deliberada, de los «relatos de los tiempos antiguos». Asimismo, a pesar de que el *Nihonshoki* reúne todas las tradiciones disponibles sobre los orígenes, no hace ninguna mención a la tradición representada por el *Kojiki.* Así, mientras los *Anales* se configuran como un libro *abierto,* como una crónica a tener en cuenta, el *Kojiki,* que se refiere al trabajo de memoriza-

[18] El proyecto ha sido esbozado en un capítulo de M. Detienne, *Comparer l'incomparable,* cit., pp. 61-80 («Mettre en perspective les régimes d'historicité»), siempre de actualidad.

ción y de recitación de los antiguos relatos, se configura como una obra cerrada; de hecho, el *Kojiki* no tiene continuación, escapa de las fechas y evita aludir al budismo o a cualquier cosa que haga referencia a la historia contemporánea y a la historicidad, «mitologizando» la historia de los primeros hombres y de los comienzos de la historia reciente.

De una tradición a otra: las maneras de pensar la fundación de la primera capital y las del santuario imperial de Ise varían, difieren, lo mismo que las formas de decir, de acusar o de indicar las divisiones entre los dioses y los hombres o entre el tiempo de los orígenes y el tiempo presente. Echar a los dioses fuera del palacio imperial y establecerlos en Ise, en un santuario que el emperador nunca visita, es una decisión que refuerza la voluntad de inaugurar una historia singular; no obstante, mientras que por una parte adopta el modelo chino de «hechos significativos», de óptima retención, por la otra se enuncia en un espacio dominado por una línea imperial continua y poco partidaria de fomentar las veleidades japonesas en materia de historicidad, las nuevas percepciones del tiempo, las reflexiones sobre la naturaleza del pasado, reciente, lejano o muy lejano, sobre «el principio de los orígenes».

El pontífice de los anales

¿Había en la Roma arcaica, la de los reyes, un recitador, incluso sin pertenecer a la corte, que hubiese referido de un tirón a uno o a varios escribas el equivalente del *Kojiki*? ¿Dónde están los grandes mitos de Roma?, ¿perdidos?, ¿traspuestos en la más antigua tradición analística? O bien, ¿diseminados y en competencia con otras tradiciones mejor estructuradas, no sufrieron una verdadera cristalización más que con la invención de los grandes relatos políticos de una pequeña ciudad convertida, con el paso de los siglos, en un vasto imperio? Según la lectura de John Scheid[19], fue la escritura al servicio del do-

[19] J. Scheid, «Le temps de la cité et l'histoire des prêres. Des origines religieuses de l'histoire romaine», en *Transcrire les mythologies,* cit., pp. 149-158, 237-238 y 258.

minio del tiempo lo que condujo a Roma a dotarse de una historia y de una gran tradición fuera de la oralidad. He ahí como toma su forma una nueva historicidad. Efectivamente, a través de las prácticas de los pontífices, que al comienzo de cada mes realizaban en el Capitolio el anuncio público y en voz alta de las nonas (el noveno día antes de los idus), se ponía en marcha la intervención del *rex sacrorum,* segundo personaje religioso en la jerarquía romana, que daba a conocer en cada nona todos los hechos religiosos del mes.

A este dominio del tiempo por venir, del tiempo que empezaba, los pontífices añadieron una competencia sobre el tiempo ya consumido al ser ellos quienes conservaron la memoria de ciertos hechos o acontecimientos pasados: expediciones guerreras, éxitos, fracasos, sacrificios ejemplares, prodigios de todo tipo y señales enviadas por los dioses; de hecho, el *pontifex maximus* adquirió la costumbre, al finalizar el año, de hacer públicos en una tablilla que se fijaba sobre los muros de su vivienda los acontecimientos más sobresalientes del año, una especie de informe sobre el estado de cosas entre los dioses y los hombres. Asimismo, una vez publicado ese boletín de la salud pública de la ciudad, el pontífice podía decidir los votos y las ceremonias expiatorias más adecuadas para «comenzar» bien el año; de este modo, el «comienzo» del año completaba el dominio del tiempo, actividad que –como decía Dumézil[20]–, recaía sobre un sacerdote dotado de «libertad, iniciativa y movimiento». Todo parece indicar que esta actividad, medio ritual, medio historiográfica, de los pontífices, unas veces entre dos meses lunares, otras entre dos años «civiles», abrió el camino de la escritura a los primeros analistas, pronto convertidos en historiadores a la manera de Tito Livio. En Roma, el tiempo de la acción humana está estrictamente sometido a la organización del tiempo religioso, al contrario que en las ciudades griegas; sin embargo, fue en Roma, por iniciativa de un personaje a la vez religioso y público, donde comenzó, sin referencia a la tradición ni «a los relatos de los tiempos antiguos», una ope-

[20] G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque* [1966], París, 1974, p. 118.

ración historiográfica de hermoso porvenir: narrar los grandes acontecimientos de una nación para lo bueno y para lo malo. Acontecimientos que adquieren su sentido en la organización del año y su lugar en la duración de Roma y sus «mil doscientos años»: una sociedad que se aferra a su lugar natal pero que se embriaga con las «perspectivas de futuro que le ofrecía la gradación progresiva de conjuntos de 12 días, 12 meses, 12 años, 12 décadas, 12 siglos»[21].

Efectivamente, quienes quisieron escribir la historia de la ciudad heredaron la libertad absoluta de los pontífices: ni eran sacerdotes ni eran magistrados; de hecho, en Roma la historiografía no fue un asunto de estado, como sí lo era en China. Así, mientras que en Roma, tan rica en tradiciones adivinatorias y auguriales, no hay ningún sistema de pensamiento basado en la adivinación que sirva para apuntalar el control del tiempo ni el avance de la historiografía; en el mundo chino, como ya recordamos, fue la práctica de los adivinos la que moldeó la lengua escrita, el primer sistema de escritura y, en ese mismo contexto, el registro de todo lo que fuese ritual. Los primeros analistas, denominados «adivinos», descienden en línea directa del «escriba de las adivinaciones». Historiadores de la mano izquierda, historiadores de la mano derecha, inseparables de su mansión señorial, del principado y, más tarde, del poder imperial, los redactores de anales se ocupan de la anotación minuciosa, diaria, de los hechos y hazañas del señor o del príncipe, así como de sus declaraciones y de todos los «acontecimientos» ocurridos de cualquier orden. En este régimen de historicidad, que abre una inmensa producción de alrededor de tres milenios, el proyecto del historiador funcionario permanece: se trata de establecer «lo que cada acontecimiento puede revelar del sentido de la evolución general del mundo y lo que la evolución general del mundo puede dar

[21] C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table,* París, 1968, p. 355 [ed. cast.: *El origen de las maneras de mesa,* México, Siglo XXI, 1970], que se fía del análisis de Salomon Reinach («Une prédiction accomplie»), lo mismo que J. Hubaux, *Les grands mythes de Rome,* París, 1945, tan novedoso en su lectura de las relaciones establecidas por los romanos entre una duración limitada y un lugar estable.

sentido a cada acontecimiento»[22]. El tiempo no está amenazado por lo imprevisible: marcado por la virtud, se despliega en el orden del cosmos que muestra la pertenencia de la naturaleza humana a la naturaleza universal. ¿Por qué situar en un lugar particular a la acción humana en un sistema en el que nunca se pensó el acontecimiento como único, imprevisible y siempre novedoso? Como le escribe a uno de sus amigos Sima Qian, uno de los grandes historiadores de la China antigua, las investigaciones históricas procuran, en primer lugar, «elucidar la conjunción entre el cielo y la humanidad a través de todo lo que cambió desde la Antigüedad hasta la época contemporánea»[23].

Paradójicamente, el antiguo Israel, que hace tan poco caso al historiador, pone en juego una historicidad que parece contradecir la exigente memoria de la Alianza entre Dios y su pueblo. Aunque el curso de los acontecimientos tiene un sentido y corresponde a una intención divina poco favorable a la actividad creativa de los hombres, éste se desarrolla según las vías del Éxodo y de la marcha hacia adelante. El pasado que establece a Israel como un sujeto nacional le da la fuerza necesaria para progresar, para superar los fracasos y las pruebas. Un pasado que, bajo la forma de una memoria de los «designios divinos», abre una brecha en el tiempo, un tiempo sin repetición, sin cierre cíclico, que concede a la acción hombres comprometidos con la Alianza un futuro más generoso que el ofrecido por la poderosa oficina historiográfica montada por los chinos en el corazón de su capital. Por muy rica y compleja que fuese la escritura de la historia en el mundo chino, hubo que esperar a 1899, esto es bueno saberlo, para que apareciese una reflexión sobre la dinámica propia de la historia y sobre la necesaria construcción del pasado[24]). Mientras, el nuevo Israel, a

---

[22] L. Vandermeersch, «Vérité historique et langage de l'histoire en Chine», en A. Lichnerovicz y G. Gadoffre (ed.), *La vérité est-elle scientifique?,* París, Editions Universitaires, 1989, p. 72. Para «Historia y adivinación», un tema tan rico en perspectivas comparativistas, véase L. Vandermeersch, «L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine», en *Transcrire les mythologies,* cit., pp. 103-113, 234 y 255.

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem,* pp. 73-75.

pesar del sentido de la historia sin precedente, descubre brutalmente la presencia del historiador y de su saber bajo el choque de la modernidad en pleno siglo XX.

DE LOS ESCRIBAS DE CRETA A LAS HISTORIAS DE LOS AMERINDIOS

A algunos cientos de kilómetros de Jerusalén, entre el siglo VIII y V antes de nuestra era, los griegos politeístas ponían a prueba las virtudes de la escritura alfabética. Por el gusto a lo aleatorio, ¿quién sabe?, disfrutaron creando, fundando, decenas, centenares, de comunidades, siguiendo un mismo tipo *(typos),* una misma forma «política». Los dioses griegos son unos perfectos iletrados y no hay ningún cuerpo sacerdotal intermediario, razón por la cual los ciudadanos ociosos pudieron experimentar la eficacia de una escritura monumental sobre estelas con el fin de hacer públicas las decisiones de la ciudad en sus asambleas. En este caso, a diferencia de lo que ocurre en China, la escritura no sirve para comunicarse con los dioses; de hecho, cuando una pequeña ciudad de Creta contrataba a un escriba para «escribir en letras rojas y ser la memoria» de la ciudad «en los asuntos públicos, tanto los de los dioses como los de los hombres», no lo hacía con la intención de escribir unos anales, ni con la de constituir un archivo, simplemente se trataba de anotar palabra a palabra las fórmulas de un ritual en grave peligro de ser olvidado o deformado. El escriba Spensithios, cuyo contrato está datado a finales del siglo VI, aporta a la ciudad cretense su competencia provisionalmente demiúrgica para reforzar el espacio público, para confirmar la publicidad del espacio político[25].

Particularmente, son las leyes escritas las que constituirán la autoridad de la ciudad debido a su doble registro, tanto del reglamento sacrificial o de las leyes dichas «sagradas» como de las decisiones tomadas por las asambleas propuestas con la

---

[25] M. Detienne, «L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité», en *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne,* cit., pp. 67-70.

fuerza de lo que es y será en el tiempo. En las orillas del Mediterráneo, un poco por todas partes, pequeños grupos de hombres propensos a hacer de una ciudad su «nosotros», reafirman la radicalidad de sus orígenes de dos maneras: por un lado, por medio de la virtud, sancionada y legitimada por el oráculo de Delfos –esa instancia extraterritorial mantenida ciertamente por un dios, aunque se trata de un dios que reúne en él y en su historia sobre la tierra de los hombres todas las señales del fundador humano–, que se reconoce al fundador de la ciudad, *autocrator,* de actuar en autocracia. Por otro lado, ese radical comienzo se expresa con el verbo de acción *ktizein,* cuyo significado fundar-crear se muestra a través de los sentidos progresivos de desbrozar, domesticar, preparar una tierra salvaje e inculta o, más concretamente, preparar una tierra desierta y vacía, el *eremos.* La idea de fundar una ciudad incluye, por tanto, la exigencia de un comienzo *eks arkhés,* desde el principio. Así, experimentando las diferentes figuras de lo político y de la ciudad, se puede decir que los griegos se pensaron el espacio «como vacío», lo que les permitió concebir el presente como un espacio abierto y el pasado como un espacio distinto del originario y del tiempo que pertenece a dioses, permitiéndoles, además, acondicionar el pasado reciente como un territorio reservado a las empresas humanas. Por esa razón, una parte importante de la escritura historiográfica griega contará y narrará la fundación de las ciudades sin referencias a un tiempo religioso o cosmológico, antes bien, lo hará en el tiempo profano de la proximidad.

Para que no parezca que volvemos al punto de partida y con objeto de relanzar la comparación una vez más, echemos una última ojeada a los amerindios. A comienzos de siglo, los etnólogos, sobre todo los americanistas, encargados de recopilar los mitos indígenas, registraron los relatos de dominante histórica. No en vano, al poner en orden su *Palabra dada*[26], Claude Lévi-Strauss hizo ver que los corpus mitológicos de los pueblos sin

[26] C. Lévi-Strauss, *Paroles données,* cit., pp. 150-157 («Ordre et désordre dans la tradition orale»).

escritura se presentan, muy a menudo, bajo dos aspectos contradictorios: unas veces como un montón de pedazos sueltos conservando cada uno su individualidad y otras veces como conjuntos de relatos que se encadenan y están orientados hacia una especie de pasado reciente, siendo precisamente estos últimos los que movilizan desde hace treinta años los indios de América del Norte para reafirmar sus derechos sobre la tierra (bahía James, provincia del Québec, Columbia Británica) y en una historia que se dirige al encuentro de los invasores blancos.

Es en este contexto de mitologías identitarias, que aparece tanto entre los indios ilustrados como en el país canaco o en el mundo africano, donde surge una literatura que mezcla los grandes relatos con otros escogidos con el objeto de validar las reivindicaciones territoriales, económicas o políticas. He aquí, pues, un terreno privilegiado para comparar las diferentes maneras de hacer historia y para entrar en formas de historicidad nuevas y verdaderamente inéditas con respecto a las que nos son familiares en nuestra propia historia occidental. Un aviso final a los posestructuralistas despistados: Lévi-Strauss siguió los efectos de lo que llamaba la degradación del mito en historia, es decir, la desaparición de los relatos relativos a la creación del mundo en los que se describen los trabajos del deceptor *(trickster)** y la aparición de acontecimientos que, distribuidos en la diacronía, sirven para fundar un nombre, un rango, un privilegio del personaje que ocupa la posición central en la historia, ofreciendo la dimensión de una historia que se escribe según las tradiciones orales de varias familias cuyos antepasados vivieron, más o menos, esos mismos acontecimientos.

---

* El autor emplea la palabra *décepteur-trickster,* un neologismo creado a partir del verbo latino *decipere* (engañar, inducir a un error) añadido al término de uso más frecuente entre los mitólogos: *trickster,* que por lo general alude a un personaje que se presenta bajo la forma de un animal, en general débil, que emplea la astucia para defenderse; asimismo, el deceptor roba la luz, el fuego, el agua, el alimento... a los dioses para crear el mundo tal como lo conocemos. Prometeo sería un ejemplo de receptor en la mitología griega. *[N. del T.]*

IV

LA BOCA DE LA VERDAD, LARGAMENTE ABIERTA

Aunque lo sabemos, es necesario repetirlo: nuestros griegos, adujados en el corazón de una tradición plurisecular, han alimentado un sentido común tan poderoso que ofrece, a los conservadores de hoy y de mañana, el más rico y compartido terreno. Generaciones de respetados helenistas han logrado convencer al mundo de que los griegos fueron los primeros que tuvieron «el gusto por lo universal» y de que eran los principales inspiradores del «espíritu mismo de nuestra civilización occidental»[1].

En su irresistible ascensión hacia el universal absoluto, nuestros griegos impusieron, a lo largo del siglo XIX, la evidencia de un proceso que habría de ser considerado como el principal en la idea de civilización, es decir, el tránsito del pensamiento mítico al pensamiento racional con sus variantes locales, como la eliminación de una primera religión global y envolvente frente a la razón democrática y, ¿por qué no?, frente a «la» política en sí.

«Nuestros griegos» y el universal y «nuestros griegos» y el advenimiento del pensamiento racional; evidentemente, volver sobre algunos de estos recorridos favorece, mediante la relectura de análisis realizados con el entusiasmo de una época conquistadora, una reflexión comparatista.

---

[1] En esta ocasión véase J. De Romilly, *Pourquoi la Grèce?,* París, 1992, p. 298 [ed. cast.: *¿Por qué Grecia?,* Madrid, Debate, 1997].

En la Grecia de las primeras estatuas había caminos que desembocaban súbitamente en el «prado de la verdad» o que descubrían los contornos de una llanura dicha de *Aletheia,* en griego de la verdad; otros senderos todavía más ocultos conducían, sin embargo, a la fuente del olvido o a las aguas heladas de la memoria. En Creta, Epiménides, el recolector de plantas medicinales, cayó un día en un sueño tan profundo que hizo desaparecer el tiempo y le permitió relacionarse con la mismísima Señora Verdad en persona. Durante el siglo VI antes de nuestra era, *Aletheia-Verdad* formaba parte del grupo de íntimas de la diosa que acoge a Parménides y le guía hasta el «inquebrantable corazón de la verdad circular».

Para un caminante en busca del arcaísmo y de los comienzos, la verdad parecía ofrecer una arqueología fascinante, con sus paisajes que, desde las musas de Hesíodo hasta las hijas del Sol, guían al hombre «que sabe». No obstante, dos o tres reconocimientos previos: respecto al concepto de «demónico» o de resemantización de Homero y Hesíodo en los medios filosófico-religiosos del pitagorismo[2], me habían convencido de la riqueza de los caminos compartidos entre el pensamiento religioso y el filosófico. Nutrida en 1960 por un breve ensayo[3], la investigación partía de una observación simple: en la Grecia arcaica tres personajes (el adivino, el aedo y el rey de justicia), tenían en común el privilegio de dispensar la verdad por el simple hecho de estar provistos de cualidades que les distinguían. El poeta, el vidente y el rey compartían un mismo tipo de habla. Gracias al poder religioso de la memoria, de *Mnemósine,* el poeta, lo mismo que el adivino, tenían acceso directo al más allá, percibían lo invisible, enunciaban «lo que había sido, lo que es y lo que será». Dotado con este saber inspirado, el poeta,

[2] Según este orden: Homero, Hesíodo y Pitágoras, *Poésie et Philosophie dans le pythagorisme ancien,* Bruselas, 1962; *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien,* París, 1963; *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode,* Bruselas, 1963.

[3] «La notion mythique d'Alétheia», *Revue des Études Grecques* 73 (1960), pp. 27-35.

célebre por su palabra, canta las hazañas y las acciones humanas, que de este modo son iluminadas y adquieren plenitud. De forma paralela, la palabra del rey, basada en procedimientos ordálicos y poseída por la virtud oracular, administra justicia e instaura el orden del derecho sin prueba ni investigación.

En el centro de esta palabra, dispensada por los tres idénticos personajes, se aloja *Aletheia-Verdad,* potencia solidaria con un grupo de entidades religiosas que, a su vez, están asociadas con ella o se le oponen. Cercana a Justicia, *Dicé,* Verdad forma pareja con Palabra Cantada, Musa con Luz y con Alabanza. Por otro lado, *Aletheia-Verdad* se contrapone a Olvido, es decir, *Lete,* cómplice de Silencio, de Censura y de Oscuridad. En medio de esta configuración de orden mítico-religioso, *Aletheia-Verdad* enuncia una verdad asertórica, de poderosa eficacia y creadora de ser. El discurso verdadero es el «discurso pronunciado por quien corresponda y según el ritual requerido», como diría posteriormente Michel Foucault[4]. En este pensamiento *Aletheia* y *Lete* no se excluyen ni se contradicen: son los polos de una única y misma potencia religiosa en la que la negatividad del Silencio y la del Olvido forman la sombra inseparable de la Memoria y de *Aletheia-Verdad,* siendo en nombre de esa misma potencia que las musas, hijas de Memoria, saben «decir verdades y cosas engañosas semejantes a esas verdades»[5].

¿Cuál es, entonces, el lugar del filósofo y del sofista en la línea de los «señores de la verdad»? ¿Cómo la palabra del uno y del otro se diferencian de la palabra eficaz y portadora de la realidad que profieren el adivino, el poeta y el rey de justicia? ¿Cómo se produce el tránsito de un pensamiento marcado por la ambigüedad y por su «lógica» a otro que parece abrir un nuevo régimen intelectual, el de la argumentación y del principio de no-contradicción, así como el del diálogo con el sentido, con el objeto de un enunciado y de su referencia?

Me parece que el contexto socio-histórico puede contribuir a la comprensión de la genealogía de la idea de verdad; asimismo,

---

[4] M. Foucault, *L'ordre du discours,* París, Gallimard, 1971, p. 17 [ed. cast.: *El orden del discurso,* Barcelona, Tusquets, 1974].

[5] Hesíodo, *Teogonía,* 27-28.

investigaciones paralelas sobre el medio de los pitagóricos me hicieron entrever lo que me pareció ser un «proceso de laicización de la palabra». Singularmente, en los medios guerreros del mundo homérico, que practicaban un derecho igual a la palabra extendido al conjunto de aquellos que estaban invitados a discutir los asuntos comunes en el círculo de la asamblea. Cuando eso que nosotros llamamos la «reforma hoplítica» entra en las costumbres de la ciudad, alrededor del año 650 antes de nuestra era, con la imposición de un nuevo tipo de armamento y de comportamiento, propio de la «falange», cuando esta «reforma» parece favorecer la aparición de ciudadanos-soldados «iguales y semejantes», la palabra-diálogo, ésa que actúa sobre el otro, la palabra que busca la persuasión y se refiere a los asuntos del grupo, ese tipo de palabra, gana terreno y, poco a poco, deja obsoleta la palabra eficaz y portadora de lo verdadero. Por su nueva función, fundamentalmente política, en relación con el ágora, el *logos,* habla y lenguaje, se hace autónomo, sometido a sus propias leyes. Dos grandes direcciones se abrirán en la reflexión sobre el lenguaje. Por una parte, ¿cuál es el modo de acción del *logos,* como instrumento de las relaciones sociales, sobre el otro? La retórica y la sofística analizarán las técnicas de persuasión y desarrollarán el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. Mientras, la otra vía, explorada por la filosofía, se abre sobre el *logos* como un medio para conocer lo real: ¿es el habla lo real, todo lo real?, ¿qué es del real expresado por los números, los que descubren los matemáticos y los geómetras?

Treinta años más tarde no me parece incongruente volver sobre la investigación, sobre sus presupuestos, sobre sus procedimientos y, al mismo tiempo, sobre algunos problemas en torno al camino y el método. En 1958, en Roma, donde el análisis de lo «demónico» me condujo hacia las formas de mediación, recibí, a petición mía, un ensayo de Louis Gernet titulado «Les origines de la philosophie»[6]. Leía desde hacía tiempo la obra de este helenista que, en los años ochenta, iba a convertirse en el objeto de un pequeño culto en la capilla de la calle Monsieur-le-Prince, con sus

---

[6] L. Gernet, «Les origines de la philosophie», *Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc* 183 (1945), pp. 1-2.

devotos del Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes y su historiógrafo de izquierdas, llegado desde Pisa, con un celo marxiano para organizar la liturgia de los «héroes fundadores»[7]. En ese breve ensayo –completamente ilocalizable antes de que nosotros, Vernant y yo, lo recuperásemos en 1968, junto con otros escritos, en *Anthropologie de la Grèce antique*[8]–, Gernet insistía en la importancia de definir en qué medida «las concepciones míticas, la práctica religiosa y las propias formas de la sociedad pudieron abastecer de esquemas a la filosofía que empezaba a desarrollarse»[9]. El mismo sociólogo de la Grecia antigua apuntaba a la figura del filósofo, a sus comportamientos de elegido y a la idea que el sabio se hace de sí mismo y de su saber en el mundo y en la ciudad. El mismo año, en 1958, en la piazza Farnese, la *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss me hizo descubrir, a través de la pasión ejercida por Grecia sobre la etnología, nuevas maneras de analizar y teorizar el «pensamiento mítico»[10], el mismo que los helenistas apenas osan nombrar más que en la intimidad. En el origen de la investigación sobre la configuración religiosa de la verdad se encontraba la hipótesis, común a Ernst Cassirer y a Antoine Meillet, que sostiene que el lenguaje es el vehículo de las nociones, que el vocabulario es antes un sistema conceptual que un léxico y que las nociones lingüísticas remiten a las instituciones, es decir, a los esquemas directores presentes en las técnicas, en los modos de vida, en las relaciones sociales y en los procesos del habla y el pensamiento.

Nuevos trazados

Actualmente, la investigación en torno al habla y sus prácticas en los inicios de la ciudad continúa de acuerdo con las di-

[7] Con una trilogía: Ignace Meyerson y la psicología «histórica y comparativa», la única psicología verdaderamente marxista, decían con él sus discípulos más fieles; Louis Gernet y Jean-Pierre Vernant, este último, ¿quién sabe?, a pesar suyo.

[8] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique,* cit., pp. 415-430.

[9] *Ibidem,* p. 1.

[10] En particular, en el capítulo XI: «La structure des mythes», *Anthropologie structurale,* cit., pp. 227-255. Ya he evocado, anteriormente, el papel de Lévi-Strauss.

recciones ya reconocidas. De una parte, las prácticas de la asamblea, que se realizan a través de cientos de experiencias de modelos de espacio político; de otra, aunque inseparablemente, la naturaleza del terreno de tantas reflexiones sobre la palabra, sus efectos, sus técnicas, sus relaciones con el mundo y con los otros. Prácticas de habla y de asamblea que ahora analizamos bajo una perspectiva comparatista en las comunidades etíopes, las sociedades cosacas y el movimiento comunal en Italia[11].

Segunda dirección, aquella que se precisa en los pasos de *Temis,* en las figuras de creación y de fundación, entre la boca oracular, en la apertura y el cierre de las asambleas y en el ámbito de las decisiones grabadas sobre las piedras erigidas en el espacio difuso de las ciudades[12]. En 1970, en *El orden del discurso*, su «lección inaugural del Collège de France», Michel Foucault descubría en la Grecia arcaica el lugar de la ruptura que rige *nuestra* «voluntad de saber» y, más precisamente, esta «voluntad de verdad»[13]. Verdaderamente, se estaba refiriendo al pasaje de lo verdadero que había diseñado en mi investigación; retrospectivamente, una vez desprovista de ese «poder-saber» tan mal definido, la voluntad de decir la verdad me parece que está profundamente marcada entre los señores de la verdad de la primera Grecia, en la que se descubre un querer-deseo que se afirma entre las musas hesiódicas y en las mujeres-abejas del joven Apolo[14], del mismo modo que en el espacio de la política, donde hay un querer-hacer explícito tanto en la fórmula ritual del heraldo que abre la asamblea, «¿quién *quiere-desea* tomar la palabra por la ciudad?», como en la fórmula repetida sobre millares de decisiones grabadas sobre piedra en letras legibles y suficientemente bien dispuestas como para que lo descifre «quien lo *desee-quie-*

[11] Los primeros resultados de esa investigación han sido publicados recientemente: *Qui veut prendre la parole?,* bajo la dirección de M. Detienne, prólogo de P. Rosanvallon, París, Le Seuil, 2003. Cfr. capítulo IV, pp. 145-176.

[12] Un balance de la cuestión se encuentra en: *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 91 (1990-1991), París, 1992, pp. 243-246. Desde entonces se ha publicado *Apollon, le couteau à la main,* París, Gallimard, 1998.

[13] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 16-18.

[14] Hesíodo, *op. cit.*, 27-28 *(ethelein); Himno homérico a Hermes,* 558-563 *(ethelein).*

ra»[15]. El filósofo no aguardó mucho tiempo antes de conseguir el monopolio de la voluntad de verdad. La ciudad, al contrario, se salvó de eso debido a sus prácticas de palabra y asamblea, pero no sin el querer y el deseo de quienes, ¿por qué obsesión?, establecían formas de gobierno de los hombres por los hombres.

Una investigación paralela sobre el campo semántico de *Aletheia,* así como sobre la protohistoria de la filosofía y de los cambios en el mundo arcaico, no podía dejar de activar los tres saberes académicos invitados a juzgar sobre parte de la validez de la empresa. Filología, evidentemente; historia, efectivamente; pero también antropología, si por casualidad olvida sus complejos hacia las dos primeras, que tienen, al menos en Europa, su prestigio institucional garantizado. Los historiadores podrían, en última instancia, prestar atención a una prueba sobre la «reforma hoplítica»[16]. Las categorías del intelecto en sus virtualidades no forman parte de ningún programa de historia, lo mismo da que sea antigua o general. Moses I. Finley recelaba de todo lo que excediese de la socioeconomía y de la política en sentido estricto. Comprometido con Pierre Lévéque en una reflexión sobre Clístenes y las transformaciones intelectuales solidarias de una gran reforma política, Pierre Vidal-Naquet fue la excepción, cuya calidad aprecio aún más en la actualidad[17].

---

[15] Fórmula del heraldo: Eurípides, Suplicantes, 438-439 *(thelein);* fórmula de las piedras que se quieren legibles y visibles *(bulesthai),* cfr. M. Detienne, «L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce», en *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne,* cit., p. 41.

[16] M. Detienne, «La phalange: problèmes et controverses », en J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* [1968], París, 1985, pp. 119-142. De hecho, el debate no ha finalizado debido a que la guerra y las prácticas del guerrero se intrincan en las prácticas de la ciudadanía y en las figuras de lo político. Para actualizaciones de este punto de vista y otros puntos de vista opuestos, véase: A. M. Snodgrass, «The "Hoplite Reform" revisited», *Dialogue d'Histoire Ancienne* 19/1 (1993), pp. 47-61; H. Van Wees, «Greeks bearing arms», en N. Fisher y H. Van Wees (ed.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence,* Duckworth-The Classical Press of Wales, 1998, pp. 333-378; M. Berent, «Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis», *Classical Quarterly* 50/1 (2000), pp. 257-289; P. Krentz, «Fighting by the rules. The Invention of the Hoplite Agôn», *Hesperia* 71 (2002), pp. 23-29.

[17] El historiador de Francia en tanto que «sacerdote de la nación», tal como aparece en la empresa, mitad histórica, mitad narcisista, de los *Lieux de mémoire* de Pierre Nora (1984-1992, 7 vols., París, Gallimard). Singularmente, en

En cuanto a los filólogos –a quienes la arqueología de la verdad me incita a reencontrar–, se dividen de toda la vida en dos especies: una que piensa y otra que se dispensa de ello, siendo esta última, además, es preciso señalarlo, la más prolífica bajo cualquier clima o circunstancia, sea Vichy o la guerra contra el Mal. Los hermeneutas de Lille, de inspiración germánica y filosófica, pertenecen, sin la menor duda, a la primera especie[18]; seducidos por una sociología de la cultura a la francesa, es decir, por los trabajos de Pierre Bourdieu, algunos de estos hermeneutas se han interesado, incluso, por el enfoque antropológico, ejerciendo cierta influencia sobre determinados aspectos de la cultura griega: por ejemplo, la escritura como práctica cognitiva y sus efectos sobre las modalidades de ciertos saberes[19]. Más antiguamente, la «mitología», el «pensamiento mítico» en sus relaciones con las prácticas de una cultura tan explícitamente politeísta desde la época homérica hasta casi el final de la Antigüedad.

---

un número de *Débat* (78, 1994), en el que la comparación con otras naciones de Europa animó a Pierre Nora a constatar una predisposición histórica de Francia a la memoria (pp. 187-191). Francia, pueblo elegido por la memoria y la conmemoración: eso es lo que hace abortar, aquí, cualquier aproximación comparativa que exija en primer lugar un análisis crítico de las «categorías» empleadas. Es desde el exterior, desde los Estados Unidos o desde la mirada sociológica, desde donde llegaron las observaciones pertinentes para una empresa «tan francesa»: J. P. Willaime, «"Lieux de mémoire" et imaginaire national», *Archives des Sciences Sociales des Religions* 66 (1988), pp. 125-145; S. Englund, *Journal of Modern History* 64 (1992), pp. 299- 320.

[18] Entre otros escritos programáticos y polémicos, destacaría el siguiente: J. Bollack, «Réflexions sur la pratique philologique», *Informations sur les Sciences Sociales* 15/3-4 (1976), pp. 375-384.

[19] Pienso en Pierre Judet de la Combe, quien generosamente introdujo las investigaciones colectivas en *Les Savoirs de l'Ecriture. En Grèce ancienne*, del que yo soy el artesano en la colección «L'apparat critique», dirigida por Jean Bollack. Estoy muy sensibilizado a ese respecto en tanto que, al mismo tiempo, presentaba mis reflexiones sobre los «dioses de la escritura» en las *Townsend Lectures* (febrero-abril de 1976) en la Cornell University, delante de una audiencia convencida, al parecer por fuertes razones, de que el único dios de la escritura era un filósofo francés, Jacques Derrida. Lo que volvía vacías y no acaecidas las invenciones de Palamedes, los relatos egipcios de Toth y los discursos de los órficos sobre las letras, los *grammata*. En ese libro, que seguramente escribiré algún día, me esforzaré también en comprender por qué las historias del «señor Palamedes» parecían tan incongruentes a un auditorio que había tenido la revelación de la arqui-escritura. Ofrezco un primer esbozo de las representaciones míticas e intelectuales de la escritura inventiva en dos capítulos de *L'écriture d'Orphée*, cit., pp. 101-132.

Un coloquio internacional sobre Hesíodo, admirablemente preparado por los intérpretes del terruño, agrupaba a la filología, como primer saber, a la filosofía y a la antropología[20]. ¿Hesíodo y la verdad de las musas revelan una «ciencia de los trabajos», tal como muestra la hermenéutica?

No puedo permanecer indiferente ante la cuestión planteada por Heinz Wismann a manera de introducción[21]: ¿es legítimo aplicar al autor de la *Teogonía* el principio hermenéutico moderno según el cual la coherencia de los significados descansa, en último análisis, sobre la decisión autónoma de un sujeto?[22]. Tales son las dificultades: una obra en su autonomía, la coherencia del sentido, un proyecto singular, un sujeto con las manos en la obra y un intérprete sin igual respondiendo a la llamada de un tema incomparable. La comparación nunca está en el programa, lo que en un principio hipoteca toda referencia a la antropología, nacida, es necesario repetirlo, comparativa. Por fidelidad a sus principios –precisados con la lectura de Platón y la del Nuevo Testamento a finales del siglo XIX–, la exégesis filológica no puede abrir el paso a ningún análisis del contexto histórico-etnográfico. Prácticas institucionales como la ordalía por el agua, la mántica por incubación o los rituales funerarios órfico-dionisiacos no tienen derecho de ciudadanía en el círculo hermenéutico, ni tampoco las representaciones de la memoria y el olvido difundidas en el campo cultural al que pertenece Hesíodo. Todos estos «datos», debido a que son «exteriores» al texto, al texto hesiódico, se consideran extraños al sentido literal, la única vía de acceso al «sentido único» de la obra.

---

[20] Coloquio «Rencontre internationale Hésiode. Philologie. Anthropologie. Philosophie» (12-14 octubre 1989). El volumen *Le Métier du mithe. Lectures d'Hésiode*, bajo la dirección de F. Blaise, P. Judet de la Combe y Ph. Rousseau, fue publicado por Presses Universitaires du Septentrion (Lille, 1996).

[21] Tres textos dactilografiados jalonan el punto de vista de H. Wismann (1976, seminario de Jean Bollack; 1989, documento para el coloquio sobre Hesíodo; 1993, «Propositions pour une lecture d'Hésiode»), a los que me referiré citando el año.

[22] H. Wismann, 1993, p. 3.

Lo que está en juego no es de ninguna manera ridículo, como lo muestran los estudios clásicos en los Estados Unidos, que se centran, ahora y siempre, sobre «los grandes textos» y su exégesis. ¿No se trata, realmente, de mantener valores privilegiados sin preocuparse lo más mínimo de analizar sistemas culturales en la perspectiva de una inteligencia de los mecanismos del pensamiento humano a través de la variabilidad de las culturas? Aunque se sea «ensayista estructural» o hermeneuta de los galos, el objeto del poema de Hesíodo es la palabra, su estatuto, su autoridad y, por supuesto, sus representaciones entre el poeta y las musas. Todos coinciden en reconocer que de Homero a Hesíodo las relaciones entre el aedo y las hijas de memoria se transforman y se enriquecen. Las musas de la *Ilíada* lo saben todo y, gracias a ellas, el poeta ve perfectamente en uno y otro campo; servidor de las musas, el aedo puede contar lo que pasó el día en que el caballo de Troya se introducía en la ciudad de Apolo y de Héctor; instruido por las musas, canta, hoy para Ulises y mañana para otro, lo que se desarrolla bajo su mirada ciega, como si hubiese estado presente en el tiempo de la guerra de Troya[23]. Hesíodo de Ascra, quien lo mismo habla en primera que en tercera persona, siendo a la vez poeta y profeta, fue elegido por las musas, quienes asumen las nuevas modalidades del discurso. Heinz Wismann insiste en ello con razón: «Ellas dicen de ellas que saben cómo decir cosas falsas [*pseudeis,* que traduciría por "engañosas"] que se parecen a cosas reales, sabiendo al mismo tiempo cómo hacer entender las cosas verdaderas»[24].

Así pues, se atribuye a las musas una reflexión sobre el relato y sus estructuras. Hay un doble registro en el orden del discurso, del *logos:* el de la buena ficción, que de hecho no se rechaza, y el de la «verdadera comprensión», que según Wismann implica «entender las estructuras del relato», «el relato de las estructuras verdaderas», etcétera[25]. La *Aletheia* desig-

---

[23] Cfr. A. Ford, *The Poetry of the Past,* Ithaca, Cornell University Press, 1992, quien muestra la complejidad de una poética en la epopeya homérica.

[24] H. Wismann, 1989, p. 5. El paréntesis y los comentarios son míos.

[25] H. Wismann, 1976, p. 5. Habla de «transparencia inmediata del sentido». Él mismo, en 1989, p. 6, define los *alethea* como «el nivel de la verdadera compren-

na, pues, el registro de lo inteligible, de la verdadera comprensión de la obra producida por Hesíodo y las musas posthoméricas. Los dos niveles, pensamos, competen a las hijas de Memoria, como lo prueba el enfrentamiento, que nos parece importante resaltar, con la representación de las tres vírgenes-abeja del *Himno homérico a Hermes*. No fueron ellas quienes instruyeron al mismo Apolo, en esta ocasión en la adivinación, según un doble registro: «Volando por aquí y por allá, pastan la miel y hacen que se realice cada cosa. Cuando, colmadas de miel fresca, son transportadas (*thuiosin,* "saltan", como las tíades poseídas por Dioniso), desean *(ethelein)* voluntariamente decir la verdad, la *Aletheia*. Cuando les falta la agradable comida de los dioses, se ponen a mentir *(pseudesthai)* debido al desorden que las agita»[26]. La comparación con el saber del adivino es fundamental. Afortunadamente, respecto a la hermenéutica, puede reclamar la definición otorgada por un «gran texto»[27]: poder hablar del presente, del futuro y del pasado, como hace Calcante, el gran adivino, según dice la *Ilíada*[28]. Así pues, existe por ambas partes un doble nivel: mujeres-abeja para Apolo, adivino, y musas para Hesíodo, poeta y profeta. La diferencia reside en la miel, medio de éxtasis que las musas de Hesíodo, aunque olímpicas más pedestres, no tienen necesidad de probar, tanto si está bajo la forma usual del néctar como si lo está en forma de ambrosía. El «deseo-querer» de las mujeres-abeja, homólogo al de las

---

sión» o, p. 7, «el simbolismo de la estructura», «las estructuras que la autorreflexión del relato permiten entender». ¿Musas estructurales? En la versión de 1993, p. 7, ya no queda otra cosa que la obra *(Teogonía),* que despliega «significados verdaderos que la filosofía continuará trabajando para obtener sus sistemas».

[26] *Himno homérico a Hermes,* cit., pp. 558-563. [Este pasaje, según la traducción de Luis Segalá es: «Volando desde su morada, unas a un lado y otras a otro, se alimentan de panales y llevan a cumplimiento cada uno de sus propósitos. Cuando son agitadas por el furor profético, después de haber comido miel fresca, se prestan benévolamente a decir la verdad, pero si se ven privadas de la agradable comida de los dioses, mienten promoviendo tumulto unas con otras».]

[27] Un filólogo se reconoce de lejos debido a su alargado cuello, ligeramente deformado debido a sus miradas hacia atrás, hacia la obra o el autor anterior. El pasado marcha delante de él o él marcha a reculones.

[28] *Ilíada*, cit., 1, 70.

musas hesiódicas, atenúa el carácter mecánico de la comida de verdad y reduce la distancia entre ambas.

A pesar de que la hermenéutica explora con éxito el doble registro de la palabra hesiódica, no aspira a realizar ninguna concesión en el terreno de la memoria y el olvido de acuerdo con el contexto etnográfico-religioso explorado y aplicado en «los señores de la verdad»[29]. El hermeneuta debe interpretar literalmente al nivel de las palabras: *lethe,* una especie de inconsciencia que responde a la *aletheia* «esas cosas de las que ya no somos conscientes», ¿nos está haciendo saber que no alcanzamos una «verdadera comprensión»?[30]. *Mnemósine* o Memoria, que es potencia divina, esposa de Zeus, como Metis, después Temis y finalmente Hera, se desmaya en una llanura, en verdad bastante incongruente, es «buena memoria». ¿Razón? ¿No sería necesario «ser capaz de acordarse de lo que ya se dijo para percibir a *Aletheia*»[31]? No obstante, las señales dejadas por Hesíodo son muy claras: las musas sobre el Helicón se muestran cerca del altar de Zeus[32]; «inspiran» e «infunden aliento *(empneuein)* del mismo modo que hace Apolo, que da al elegido el conocimiento del presente, el pasado y el futuro»[33]. En la misma *Teogonía,* Lete, en vez de ser «una es-

---

[29] De 1976 a 1993, no hay la menor alusión al horizonte de pensamiento «Verdad-Memoria-Olvido», evidenciado por mis investigaciones de 1965. Mientras que la filología a ras de suelo, la de H. J. Mette o de T. Krischer, merece atención y discusión. Táctica que no está exenta de incidencias sobre la estrategia del «oficio de filólogo».

[30] H. Wismann, 1989, p. 6. En 1993, p. 6, el mismo hermeneuta se contentó con hacer alusión «al principio regulador de la memoria» (?), pues *Mnemósine* presiona en el *α* privativo de *aletheia.* En su trabajo «Autorité et auteur dans la théogonie hésiodique» (Coloquio Hesíodo, cit., p. 13, n. 1), Gregory Nagy criticó la interpretación propuesta por Th. Cole, «Archaic Truth», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (1983), pp. 7-28; insistiendo nuevamente en las relaciones esenciales existentes entre «memoria» y «verdad» en el pensamiento poético («Autorité et anteur», p. 35). Gregory Nagy intenta demostrar que la expresión hesiódica *alethea gerusasthai,* alude a un conjunto de mitos panhelénicos sentidos como radicalmente diferentes de las versiones locales siempre en conflicto.

[31] H. Wismann, 1989, p. 10.

[32] Hesíodo, *op. cit.,* 4.

[33] Hesíodo, *op .cit.,* 31, seguido en el v. 32 por «con el fin de que yo»; así pues, Hesíodo, inspirado por ellas, «canta lo que será y lo que fue» de la misma manera que un adivino, con la palabra mántica (en 31 *thespis* al lado de *aoide*).

pecie de inconsciencia» es una potencia divina del mismo nivel que las Palabras Engañosas, los *Pseudeis Logoi,* que se contabilizan entre los hijos de Noche, como Sueño y Muerte[34]. Ninguna reflexión sobre la palabra en los poemas de Hesíodo puede desentenderse del contexto hesiódico más próximo, el de la «obra» misma. De la misma manera, ignorar al Viejo del Mar, mencionado entre los hijos de Ola *(Pontos),* lleva a silenciar otro texto esencial de la *Teogonía*[35] y a no interrogarse sobre la «verdad» implicada en el rey de justicia, su conocimiento mántico y las potencias que lo habitan. ¿Qué sentido tiene una «explicación del texto» que comienza por omitir partes de la «obra» sin la menor justificación?

Los griegos y nosotros, ¿con o sin contexto?

Singularmente, son los helenistas americanos de la Universidad de Harvard quienes han mostrado más atención a los valores mítico-religiosos de la memoria y el olvido en relación con la burla y el elogio[36]. Sin duda porque Gregory Nagy y Charles Segal reconocen la preeminencia de los horizontes del pensamiento y se muestran poco inclinados a considerar un sistema cultural como una colección, más o menos rica, de obras diferentes y autónomas. Frente a tanto escepticismo, los descubrimientos de estos últimos años han confirmado la anti-

---

[34] Poder de las musas, poder de la palabra. Que las musas, en tanto que potencias de la palabra cantada cuyos nombres singulares desarrollan una teología del canto articulado, representan un aspecto esencial de la autorreflexión sobre la palabra y la lengua, es algo de lo que ya se percataron en 1967 helenistas como Gregory Nagy y Charles Segal. El saber hermenéutico –al menos el de Heinz Wismann, 1989, p. 8– parece descubrirlo, en sentido literal, fuera de cualquier incentivo que no esté en la *letra misma* (?).

[35] Hesíodo, *op .cit.*, 211-232. *Tánatos* e *Hipnos,* 212; *Momo,* Burla, en 215; *Apate,* Engaño, en 224; *Pseudeis Logoi,* Palabras Engañosas, en 229; Hermes, insisto en ello, reina tanto sobre los *Pseudea* como sobre los *haimulioi logoi,* que le conciernen directamente, y Pandora y la comunidad de la palabra entre los hombres y los dioses.

[36] Para Gregory Nagy, en primer lugar en *The Best of the Achaeans,* Baltimore, 1979; después en *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past,* Baltimore, 1990.

güedad y la complejidad de las obras y las prácticas del medio filosófico-religioso. En primer lugar, tenemos el Papiro de Derveni, el libro griego más antiguo, datado hacia el año 340 antes de nuestra era, uno de los rollos de la librería de Orfeo con sus ricos comentarios filosóficos de poemas órficos[37]. A continuación, las nuevas tablillas de oro, como la de Hiponion en la Magna Grecia[38] o la de Pelina en Tesalia[39], confirman la naturaleza «báquica» de la iniciación reservada a los portadores de esas laminillas grabadas, así como el recorrido de una vía *sagrada* al término de la cual se hace evidente que el muerto o la muerta acceden a la vida en su plenitud. A finales del siglo IV antes de nuestra era, una especie de ritual báquico y órfico[40] testimonia a su vez la fuerza escritural de los medios filosófico-religiosos, fascinados por los juegos de la memoria, el olvido y la verdad[41]. Finalmente, en las orillas del Mar Negro, en Olbia, colonia de Mileto, los todavía excavadores soviéticos encontraron unas tablillas en hueso datadas en el año 500 antes de nuestra era; en una de ellas, al lado de la palabra «órfica» y de la de «Dioniso», «Verdad» *(Aletheia)* aparece bajo los tres términos «Vida-Muerte-Vida»; mientras, en otra placa, en paralelo con la pareja «Paz-Guerra» podemos leer «Verdad-Engaño» *(Aletheia-Pseudos);* finalmente, sobre una tercera tablilla, bajo el nombre abreviado de Dioniso, aparece el Alma, *Psiqué,* asociada a *Aletheia*[42].

---

[37] Descubierto en 1962, presentado por S. G. Kapsomenos en 1964, editado de forma pirata por M. L. West (*ZPE* 47 [1982], 1-12 fuera de paginación), impaciente por ver algún día la edición de los descubrimientos, el Papiro de Derveni fue objeto de un coloquio internacional en Princenton en el año 1993: A. Laks y G. W. Most (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus,* Oxford, Clarendon Press, 1997.

[38] G. Puglese-Carratelli, *La Parola del passato* 29 (1974), pp. 108-126.

[39] K. Tsantsonoglou y G. M. Parassoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *Hellenika* 37 (1987), pp. 3-17.

[40] Cfr. los análisis de F. Graf, «Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna», en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée,* Ginebra, 1991, pp. 87-102. Sobre la especifidad de la elección de lo escrito y de los libros en el movimiento órfico, cfr. M. Detienne, *L'Ecriture d'Orphée,* cit., pp. 101-132.

[41] M. L. West, «The Orphics of Olbia», *ZPE* 45 (1982), pp. 17-29.

[42] Buena guía de los caminos y senderos de la *Aletheia* pensada por Heidegger: M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine,* París, ²1990, pp. 49-82.

Así pues, a finales del siglo VI, los medios filosófico-religiosos están fuertemente implicados en la problemática de la verdad, la misma que, con o sin razón, Martin Heidegger consideraba esencial a toda la filosofía griega[43] y, en ese sentido, situada en el centro de los debates filosóficos relativos a una «superación de la metafísica» entre los griegos y «nosotros». Muy pocos especialistas en la Antigüedad o lectores cultos saben con qué cuidado los heideggerianos y los deconstructivistas construyeron un verdadero muro entre ellos y las investigaciones de los helenistas, culpables, a pesar de publicar y dar a conocer documentos, cuando no textos u obras completas, de la Grecia arcaica, de no haber comprendido que el único iniciador al pensamiento griego se llama Martin Heidegger, un obstáculo que parece infranqueable. Incluso los más lúcidos críticos de las sucesivas interpretaciones de Heidegger relativas a la verdad, parece que toman lo «desoculto» o la «desocultación» por dinero contante y sonante, sin intentarlo deconstruir o confrontarlo con esas figuras arcaicas de la *Aletheia.* «Sería necesario también explorar de una vez la palabra *alethés*», escribe uno de los más audaces[44], aunque poco informado sobre los hallazgos de Olbia o Derveni. Ahora bien, para Heidegger y sus discípulos, la historia de filosofía, y en consecuencia el establecimiento del sentido de *Aletheia,* forman parte de la *historia misma del ser,* lo que, no lo dudamos, dificulta un debate sobre las modalidades de lo oculto, el olvido y la memoria en el pensamiento y la cultura griegos.

En la perspectiva en la que me he instalado desde el principio, gracias a Dios ninguna etimología tiene el privilegio de la infalibilidad; no en vano, al menos desde Parménides, los filósofos griegos reconocieron la necesidad del debate y la exigencia de la argumentación en el ejercicio del pensamiento. Así pues, cuando una etimología parece mala o excéntrica, ninguna razón superior puede otorgarle la autoridad. Por otra parte, aunque en el contexto de esa misma investigación, es necesario

---

[43] Cfr, A. Doz, «Heidegger, Aristote et le thème de la vérité», *Revue de Philosophie Ancienne* 1 (1990), pp. 75-96 (particularmente, p. 96).

[44] Útilmente recordado por A. Doz, *op .cit.*, p. 76.

recordar la razón por la cual el campo entero de la política está ausente de los análisis de Heidegger y de sus émulos en la «superación de la metafísica», la respuesta se encuentra nada menos que en una etimología, la de *polis:* un bonito día de seminario, Heidegger dijo, y después escribió, que la palabra *polis* procedía de *polein,* «una forma antigua del verbo ser», una etimología completamente gratuita, pues *polis* no tiene un «verdadero sentido» plausible y comprobable. No obstante, sobre estas nociones escolares se desarrolla el pensamiento: la ciudad, la *polis,* fundada sobre el verbo «ser», sobre sí misma, designa de forma evidente el lugar del descubrimiento total del ser[45], por eso no puede tener nada en común con «la política» en el sentido ordinario de *tó politikon,* en griego o en lo que sea. Fuera política[46]. Lo «filosófico-religioso» tampoco se menciona, ni en la parte de acá ni en la parte de «más allá».

Detengámonos en este punto, pues las repercusiones son demasiado importantes para un no-debate[47]. Ninguno de entre sus discípulos, que yo sepa, ha cuestionado una etimología tan asténica. Algunos van por ahí repitiendo que, para Heidegger, la po-

---

[45] Cfr. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique,* París, 1958, pp. 165-167 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica,* Barcelona, Gedisa, 1993]; véase también, M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* LIII, 1984, p. 100; cfr. pp. 98-99. Los exegetas de Heidegger nos dicen que no se trata de la construcción de una palabra, que no sólo son motivos puramente lingüísticos. Heidegger pretende iluminar lo que los griegos, los mismos griegos, no tenían claro; por ejemplo, que «la ocultación rige totalmente la esencia del ser». ¿Desvelamiento del velamiento? ¿Por qué no? ¿Claro y desocultación? Todo esto pertenece, por supuesto, a Heidegger y a su *propia* reflexión poética y filosófica sobre el ser. *Los griegos son los rehenes.* No obstante, si aceptamos que Heidegger procura aclarar «a partir de qué hablaban y pensaban [¡los griegos!]», como es el caso de M. Zarader, *op. cit.,* p. 82, esta interpretación, al igual que las restantes, debe afrontar las objeciones, reconocer sus ignorancias y discutir las argumentaciones venidas de otros horizontes. No hay «señor de la verdad» en un terreno donde ninguna demostración es «geométrica».

[46] Es más, ni Platón ni Aristóteles habrían pensado la esencia de la *polis* (*Gesamtausgabe,* LIII, 1984, 99). ¿Quién lo dice mejor? Los devotos patinan, nunca acaban de patinar.

[47] Debate, en fin, abierto con textos de apoyo por el libro citado más abajo (nota 52). He escrito informes y memorias en Francia y en Italia; lo he evocado en mi prefacio –titulado «Pour une anthropologie avec les Grecs»–, en la reedición de A. Bonnard, *Civilisation grecque,* I, Bruselas, Complexe, 1991, pp. vii-xiv. Silencio opaco.

lítica no es ni una categoría ni un dominio, como lo podría ser la ética o la ontología. La «política» –con sus rituales de fundación, sus dioses y su autonomía, que se articulan con tantas prácticas– no existe, se ha volatilizado sin dejar rastro, pues es inútil y desconocida. La verdad, viéndolo de cerca, desde *El Ser y el Tiempo,* la política, en el sentido en que se ha hecho vulgar, incluso muy vulgar, está completamente menospreciada, llegando a ser un obstáculo al proceso del *Dasein,* del Existente, determinado por el deseo de sí y que sólo puede apropiarse de sí mismo apartándose de lo cotidiano, de lo social y de la ciudad, con sus lugares públicos inútilmente habladores. En esta vía, un filósofo, lúcido y más valiente que otros[48], pretendió comprender cómo el pensamiento de Heidegger se expone «a lo que él llegó». Sí, en 1933, memoria de un pasado reciente, el filósofo del *Dasein* se adhiere al nacional-socialismo de Adolf Hitler, con su posterior silencio hermenéutico sobre el genocidio de los judíos y su impotencia de filósofo, a toro pasado, para realizar una crítica filosófica a su adhesión «circunstancial» al partido nazi. No estamos allí con la verdad, tan griega ella, pero no estamos tan lejos con el menosprecio que rodea lo que Heidegger llama «antropología» y que engloba, para sus discípulos y devotos, las investigaciones realizadas por los historiadores de la Grecia arcaica tanto sobre los medios filosófico-religiosos como sobre las formas de pensamiento descubiertas por caminos que no llevan, efectivamente, ni a los recintos reconocidos ni al corazón de las «grandes obras».

Las metamorfosis del pensamiento mítico

Finalmente, hay otras dos cuestiones que merecen ser evocadas en este recorrido: primera, la del «pensamiento mítico» en la coyuntura en la cual afirmamos su consistencia y su superación; segunda, seguidamente, la de las cuestiones «sociales y mentales» de los cambios tan profundos que pretendemos comprender a través de la historia de la noción de verdad.

---

[48] Se trata de J. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique,* Grenoble, J. Million, 1990.

«Pensamiento mítico», en primer lugar. En una ácida reseña de una de mis obras, en la que pretendía reflexionar sobre los presupuestos de la categoría, tan griega, de «mito», Arnaldo Momigliano[49] constataba mi incomprensión de la problemática, perfectamente establecida según él, del transito de un pensamiento mítico a un pensamiento racional en Grecia; asimismo, ese mismo historiador de la historia, más inspirado que los del común, detectaba ahí una ruptura con los análisis desarrollados por Jean-Pierre Vernant a partir de *Los orígenes del pensamiento griego*. Momigliano, completamente confundido sobre el objetivo de *La invención de la mitología*, que pretendía reflexionar y hacer reflexionar sobre la categoría de «mito» y su lugar en las prácticas de análisis propuestas por Claude Lévi-Strauss y que yo había experimentado sobre el terreno griego, me parece que por primera vez, en *Los jardines de Adonis* (1972)[50], fue un pésimo lector –algo que cualquiera de nosotros puede serlo algún día– que además estaba mal informado, pues Momigliano ignoraba que yo había convencido tan bien a Vernant de la necesidad de repensar la categoría de relatos del «mito» que, en una revista de gran tirada *(Sciences et Avenir*[51]*)*, en la que se refería exclusivamente a *La invención de la mitología*, insistió en que, en la actualidad, «la mitología griega cambia de sentido»; así pues, al contrario que Momigliano, Vernant no se escandalizó en absoluto, incluso dio la impresión de que se quería encargar del asunto personalmente y de inmediato[52]. Momentáneamente, la cuestión es la del «pensamiento mítico», tan presente en la investigación abierta en

[49] A. Momigliano, *Rivista Storica Italiana* 94/3 (1982), pp. 784-787; *Ottavo contributo alla storia degli studi classici et del mondo antico*, Roma, 1987, pp. 381-384.

[50] Cfr. *The Gardens of Adonis*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

[51] *Sciences et Avenir* (enero 1982), pp. 105-110 («La mythologie grecque change de sens». Una entrevista con J.-P. Vernant, realizada por H. de Saint Blanquat).

[52] Lo que no era exactamente el caso, pues en mis seminarios en la antigua sección VI en 1974-1975, empezaba a realizar el análisis historiográfico y crítico de las representaciones antiguas y contemporáneas del «mito» y de la «mitología».

1960; presente a través de Louis Gernet, quien, aquí y allá, aunque hacía referencia a las intuiciones de H. Usener, hablaba con la convicción de un discípulo de Durkheim[53], quizá también de un lector de Cassirer, quien le había dedicado un volumen entero de *Filosofía de las formas simbólicas* al «Pensamiento mítico» (1924)[54]; asimismo, como una prolongación de Gernet, Vernant estableció el «escenario» entre el «pensamiento mítico» y el «pensamiento positivo, abstracto» o incluso «del mito a la razón»[55] cuando Claude Lévi-Strauss todavía lo tenía poco dicho, pues *Lo crudo y lo cocido,* el tomo I de las *Mitológicas,* apareció en 1964, siendo necesario el encuentro entre los «códigos alimentarios» y las prácticas sacrificatorias de los círculos pitagóricos[56] para que las nuevas prácticas de análisis de los mitos griegos[57] me permitiesen dar un nuevo sentido al «pensamiento mítico»[58].

En tanto que pensamiento de carácter global que recubre diferentes tipos de experiencias, el pensamiento mítico o el «antiguo pensamiento religioso» permite enunciar la configuración más plausible para reunir al poeta, el vidente y el rey alrededor de un mismo modelo de palabra, con sus gestos, prácticas e instituciones comunes. Hoy como siempre, en el trayecto que va de Hesíodo a Parménides, *Aletheia* es un lugar privile-

---

[53] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique,* cit., pp. 124, 131, 134 y 185.

[54] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, 2, Der mythische Denken,* Hamburgo, 1924 (trad. ingl. 1953, Yale University Press) [ed. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas, II, El pensamiento mítico,* México, Fondo de cultura Económica, 1971].

[55] J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique,* París, 1965, en particular «Du mythe à la raison», pp. 285-314. Versión revisada y ampliada en 1985.

[56] Análisis que presenté en el seminario de Claude Lévi-Strauss en 1970 y que publique, en primer lugar, bajo el título «La cuisine de Pythagore», *Archives de Sociologie des Religions* 29 (1970), pp. 141-162.

[57] Las que dirigí durante más de tres años (EPHE, VI sección, 1969-1972) acerca de las abejas, la miel, Orión y Orfeo, sin publicar nada hasta el presente, a no ser «Orphée au miel», en J. Le goff y P. Nora (ed.), *Faire de l'histoire, III,* París, 1974, pp. 56-75 [ed. cast.: *Hacer la historia,* Barcelona, Laia, 1980].

[58] Esbozado en el posfacio de los *Jardins d'Adonis,* cit., pp. 243-263 (*Afterword. Revisiting the Gardens of Adonis,* Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 133-145).

giado para observar la transformación de los mecanismos del intelecto en acción en los comienzos del pensamiento filosófico. Representaciones religiosas o míticas de la palabra que abriré hoy en dirección a *Temis* entre el oráculo, Apolo y las asambleas[59]. No se trata de escribir la historia de una «función psicológica» como la memoria, que en absoluto es el tema de mi investigación[60], tan activa en reconocer las huellas de *Aletheia* en tanto que lugar no frecuentado por los filósofos; tampoco se trata de alcanzar, de forma precipitada, aquello que intuitivamente pudiese parecer «la» lógica de un «pensamiento mítico», pues antes de suspender la investigación sobre la oposición entre *un* principio de ambigüedad y *el* principio de contradicción, quisiéramos insistir en la diversidad de las configuraciones a las que pertenece la figura de *Aletheia* y la *comparación* necesaria entre las orientaciones de los diferentes conjuntos identificados durante este primer reconocimiento. Acaso no sea suficiente saber que la verdad también tiene una historia y que, desde Parménides, que introdujo en escena a la diosa que le reveló la vía de la verdad, la verdad exige ser demostrada, estar argumentada y estar expuesta a la prueba de la refutación[61].

Desde esta primera investigación sobre la verdad y su doble registro hasta la comparación de las diferentes maneras de empezar –que están en el centro de *Transcrire les mythologies*[62]–, decidí privilegiar las figuras de ruptura y de trans-

[59] Cfr. los seminarios sobre *Temis* resumidos en el *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses* 99 (1990-1991), París, 1992, pp. 243-246.

[60] Tal como lo afirmó hace ya mucho tiempo I. Meyerson en un informe sobre los «Maîtres de Vérité», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (1970), pp. 225-227.

[61] Dos enfoques de Parménides, Fr. 7, 5-6: D. Furley «Truth as What Survives the Elenchos: an idea of Parmenides», en P. Huby y G. Neal (ed.), *The Criterion of Truth*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, pp. 1-12; N. L. Cordero, «La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie», en J.-F. Mattei (ed.), *La Naissance de la raison en Grèce*, París, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 207-214.

[62] Cfr. M. Detienne (ed.), *Transcrire les mythologies*, cit., 1994, en particular, la «ouverture» (pp. 7-21) y mis análisis en «Manières grecques de commencer» (pp. 159-166). Véase aquí mismo el capítulo III, pp. 55-76.

formación radical debido a dos razones: la primera, explícita y factual, pues el mundo griego es rico en comienzos bien definidos y en surgimientos súbitos, de los cuales los griegos son plenamente conscientes gracias a la fuerza del pensamiento reflexivo, que anima tantos saberes nuevos. La segunda, que se hace más evidente a medida que se multiplican las investigaciones comparativas, tiene que ver con el hecho de que los momentos en que se producen profundas transformaciones y rupturas brutales son excelentes para definir los mejores «comparables» entre varios sistemas culturales. En el caso de los señores de la verdad, la comparación permanece interna, desplazándose entre dos tipos de hombre, dos configuraciones sucesivas y dos modelos de palabra; de hecho, de Hesíodo a Parménides, el eje del tiempo y de los cambios de contexto parece determinante. Analizar las condiciones sociales y mentales de la transformación de lo verdadero entre Epiménides y Parménides estaba en mi programa, pareciéndome que la simple constatación de una discontinuidad era tanto más improcedente cuanto que la oposición entre dos modelos de palabra, una llamada «mágico-religiosa» y la otra «palabra-diálogo», se imponía explícitamente en los comienzos de la cultura y la ciudad griegas. Eso que llamaba entonces el «proceso de laicización» empezaba a manifestarse en el medio social cuyas prácticas y representaciones, tan importantes para el futuro de la ciudad, se podían leer en los poemas de Homero, singularmente en la *Ilíada*. Más que nunca, las prácticas asamblearias y las representaciones del espacio presentes en el medio guerrero y de vocación igualitaria, reflejadas en la epopeya, me parecen esenciales para comprender el surgimiento del ágora en las primeras ciudades griegas del siglo VIII, así como el desarrollo del modelo isonómico en el mundo «político» de los siglos VII y VI.

En el pasaje contrastado del tránsito entre «pensamiento mítico» y «pensamiento positivo y abstracto» que se apoyaba en el horizonte mental de la ciudad, era necesario aceptar inmediatamente un corte: otra palabra, otro medio, otro pensamiento y su temporalidad en cizalla (el siglo VIII de Homero;

mediados del siglo VII para el salto cualitativo de la «reforma hoplítica» y, entre los dos, las primeras ágoras circulares diseñadas sobre el suelo por los fundadores de ciudades en la Magna Grecia aproximadamente desde el año 730). A seguir y a observar, así sean de grandes las dificultades. Con la distancia de quien está de vuelta, evitaré hablar aún de «relaciones innegables» entre un fenómeno ciertamente principal como la «laicización de la palabra» y los cambios tan ricos y complejos como «la llegada de nuevas relaciones sociales y estructuras políticas inéditas». Debido a la escasez de material, en este mundo arcaico de Grecia, era tentador aumentar la coherencia entre aspectos muy distintos de una cultura y referirlos audazmente a una red de interrelaciones entre fenómenos sociales y mentales muy diferentes y a menudo apenas entrevistos.

En un análisis atento e inteligente de los señores de la verdad, Maurice Caveing[63] indicó hasta qué punto era de amplia la divergencia entre una clase de horizonte igualitario y secular, por una parte, y, por la otra, la formulación o al menos la exigencia de un principio de no-contradicción en el campo del *Aletheia* de Parménides. Ciertamente, era una cuestión de cortesía mencionar lo que más de uno, desde hacía tiempo, llamaba con circunspección «un gran hecho social»[64]. Su peso, entonces, no dejaba lugar a dudas, y tomar conciencia de ellos habría parecido tremendamente incongruente. La práctica jurídica y política de las dos tesis o de los dos partidos entre las cuales la elección era inevitable, merece, evidentemente, que observemos las formas y el proceso. No obstante, parece bastante legítimo insistir, como hacía Caveing en 1968, en el papel que pudo desempeñar en la Grecia del siglo VI la técnica de la demostración matemática con la exigencia interna de no-contradicción de ese saber tan novedoso.

El debate sobre «los asuntos comunes» *(tá koina)* en un espacio de igualdad no tiene necesariamente relación directa con

[63] M. Caveing, «La laïcisation de la parole et l'exigence rationnelle», *Raison Présente* (enero 1969), pp. 95-98.

[64] Formula con la que Gernet y Vernant se refieren a «la ciudad griega».

el debate entre intelectuales sobre las reglas de razonamiento, sobre las formas de demostración o sobre los criterios de un análisis conceptual[65]. Las últimas investigaciones de Geoffrey Lloyd[66], realizadas con una perspectiva comparativa, hicieron posible que se descubriera la complejidad de este laboratorio de un nuevo pensamiento racional, con sus conocimientos diferenciados, sus medios competitivos, sus distintos tipos de prueba y sus maneras de elaborar distinciones entre el discurso verdadero y el que no lo es. Es en el proyecto de una confrontación cada vez más fina entre métodos de razonamiento y maneras de enunciar o establecer la verdad, donde todavía hoy están ocupando un lugar los señores de la verdad[67].

---

[65] Aludo aquí a las páginas 153-154 del final del capítulo «Le procès de laïcisation», en *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (1967, Pocket-Agora, 1994).

[66] En la investigación sobre la escritura y sus nuevos objetos intelectuales, insisto de nuevo, si la escritura de las leyes moldea el espacio público y el campo de lo político, son los intelectuales –filósofos, médicos, astrónomos, geómetras– quienes inventan a partir del *graphein* objetos inéditos que abren nuevas vías al intelecto. Cfr. M. Detienne, «L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce», en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne* (1988), cit., pp. 7-26.

[67] G. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (traducido con el título *Pour en finir avec les mentalités*, París, La Découverte, 1993). Libro nuevo e interesante para la comparación entre modos de razonamiento a partir de una importante investigación sobre los tipos de prueba, de verificación y de argumentación entre saberes rivales. Una versión de este capítulo, sutilmente diferente, apareció como posfacio en la reedición de «Pocket Agora» de los *Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Quizá no sea ocioso indicar al lector, evidentemente curioso, algunas referencias en la amplia biblioteca relativa a las cuestiones enunciadas por una investigación genealógica y comparativa sobre la «verdad».

Dos análisis de este libro merecen ser señalados: M. Caveing, «La laïcisation de la parole et l'exigence rationnelle», *Raison Présente* (enero de 1969), pp. 85-98; J. Croissant, «Sur quelques problèmes d'interprétation en histoire de la philosophie grecque», *Revue de l'Université de Bruxelles* 3/4, (1973), pp. 376-391, y «¿Qué pensar del "pensamiento mítico"?», en M. Detienne, *L'invention de la mythologie* (1987), París, Gallimard, 1991; «Où en sont les jardins d'Adonis?», posfacio a *Les Jardins d'Adonis: la mythologíe des aromates en Grèce*, París, Gallimard, 1989, pp. 243-261; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, París, Le Seuil, 1983. Pensamien-

to religioso, figuras de la racionalidad, saberes y sociedad: G. E. R. Lloyd, *Magie, Raison et Expérience. Origines et développement de la science grecque,* París, Flammarion, 1990; *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1987; J.-F. Mattei (ed.), *La naissance de la raison en Grèce,* París, Presses Universitaires de France, 1990; J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs,* París, La Découverte, 1985. Para la memoria, las musas y la verdad: M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'a la fin du Ve siècle av. J.-C.,* París, Les Belles Lettres, 1982. Sobre algunas nociones o categorías cuya significación institucional atraviesa nuestra investigación sobre los «señores de la verdad»: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes,* París, Minuit, 1969. Acerca de artimañas, engaños, seducción y persuasión: M. Detienne, y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis chez les Grecs,* París, Flammarion, 1974 (coll. «Champ», 1978). En cuanto a los problemas de la palabra: M.-C. Leclerc, *La parole chez Hésiode,* París, Les Belles Lettres, 1993; J. Svenbro, *La parola e il marmo: alle origini della poetica greca,* Turín, Borringhieri, 1984. A propósito de «la parte de la verdad» en la investigación de los historiadores: C. Darbo-peschanski, *Le discours du particulier: essai sur l'enquête hérodotéenne,* París, Le Seuil, 1987. Para la adivinación y la verdad: L. Coulobartsis, «L'art divinatoire et la question de la Vérité», *Kernos* 3 (1990), pp. 113-122; A. Sauge, *De l'épopée à l'histoire: fondements de la notion d'«histoire»*, Fráncfort, Peter Lang, 1992. Sobre la escritura, la democracia, el espacio público y los nuevos saberes: M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne* (1988), Presses Universitaires de Lille, 1994. Específicamente sobre el campo semántico del *mythos* en la epopeya homérica: R. P. Martin, *The Language of Heroes*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1989. Parménides no fue olvidado por los intérpretes: P. Aubenque (ed.), *Etudes sur Parménide,* París, Vrin, 1987 (el primer volumen, fundamentalmente la traducción del poema de Parménides y el estudio crítico, son obra de Denis O'-Brien, en colaboración con Jean Frère); N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide,* París-Bruselas, Vrin, 1984; L. Couloubartsis, *Mythes et philosophie chez Parménide* [1986], Bruselas, Ousia, 1990. A propósito de *Aletheia*, de su esencia original y de las vías interpretativas construidas por Heidegger, así como sobre los paradigmas de la Antigüedad empleados con ese motivo, dos enfoques opuestos: B. Cassin, «Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», en H. Arendt, *Ontologie et politique*, París, Tierce, 1989; *Parménide: sur la nature ou sur l'étant,* Paris, Le Seuil, 1998; M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine,* Paris, Vrin, ^{2}1990. Sobre *Aletheia* y sobre los *alethes*, análisis semánticos y lecturas psicológicas de: T. Cole, «Archaic Truth», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (1983), pp. 7-28 (con las observaciones críticas de G. Nagy, «Autorité et auteur dans la Théogonie hésiodique», en *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode,* cit.); P. Huby y G. Neal (ed.), *The Criterion of Truth*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989; J.-P. Levet, *Le Vrai et le Faux dans la pensée grecque archaïque: étude de vocabulaire, I*, París, Les Belles Lettres, 1976; B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit* (*Hypomnemata*, t. 57), Gotinga, 1978, pp. 91-104. En fin, dos libros para pensar más ampliamente: E. Balibar, *Lieux et noms de la Vérité,* París, Editions de l'Aube, 1994; M. Hénaff, *Le prix de la Vérité: le don, l'argent, la philosophie,* París, Le Seuil, 2002.

V

HACER SU AGUJERO: ENTRE EL EDIPO DE TEBAS Y NUESTRAS IDENTIDADES NACIONALES

Hacerse un hueco*, he aquí algo que no parece muy griego, al menos tan francamente griego como mito, mitología o mitografía, por no hablar de «democracia» o de «política». En buen francés, por otra parte, la palabra pertinente y de buen gusto sería *souche* de donde procede *être de souche***. Pero «hacerse un hueco» tiene sus virtudes para quienes se proponen comparar y poner siempre en perspectiva lo que expende el ateniense, ése que se autoproclama «autóctono». Autoctonía, una palabra que se introduce en 1560 en la lengua de la Ile-de-France, antes de que comiencen a circular los «indígenas» y los «aborígenes» de las hermosas colonias de antaño. En griego de Atenas, la palabra «autóctono», recordémoslo, aparece bastante tardíamente, hacia el año 460 antes de nuestra era, siendo, quizá, una de las numerosas creaciones de Esquilo, el poeta trágico[1].

---

* En francés la expresión *faire son trou* («hacerse un hueco»), empleada por el autor, se emplea en el sentido de labrarse una cierta posición social, tener éxito en la vida. *[N. del T.]*

** En francés *souche,* del galo *tsucaronkka,* se emplea para designar la parte del tronco de un árbol de donde salen las raíces (en otras acepciones equivale a tocón); en este sentido, con la expresión *être de souche* se pone de manifiesto el origen de cada uno (p. ej.: *être de souche paysanne*, «ser de origen campesino»); del mismo modo, *souche* se emplea en expresiones relacionadas con el linaje o abolengo: *de vieille souche*, equivalente a «de rancio abolengo», y *faire souche,* a «fundar un linaje». *[N. del T.]*

[1] Para ser breve, permítaseme remitir, para más de una cuestión relacionada con la autoctonía, a un pequeño tratado: *Comment être autochtone. Du pur Athé-*

En «autóctono» hay un peso y una fuerza rural; «nacido en la misma tierra en que estoy», he ahí lo que dice el autóctono, que no siente ningún dolor en reconocerse en el hombre de raigambre que, en el Hexágono [por Francia], se ha hecho tan familiar. Pero «hacerse un hueco», con «hacerse» y «hueco» juntos, permite poner a la autoctonía en perspectiva y en primer plano con la fundación y las maneras de fundar. *Trou* («hueco, agujero»), es una vieja palabra, ¿acaso no leemos que «procedería incluso de uno de los pueblos que ocupaba la Galia antes de los celtas»[2]?

No estamos muy lejos de Esquilo. Sea. Pero *trou* se dice de una cavidad, natural o no, que sirve de abrigo a un animal o a un hombre. Cuántos cavernícolas se alegrarían de ser promovidos a autóctonos, aunque no *de souche;* de hecho, menospreciando la dinámica de *faire* y ampliando un poco más el *trou,* decimos construir el «territorio», una palabra que conviene tanto a un animal como a un ser humano. Construir el territorio, «territorializar», dicen los antropólogos abriendo el campo de la comparación, que amplían notablemente hasta preguntarse con enorme simplicidad: ¿qué es un lugar?, ¿qué es un sitio?, sin esperar que la respuesta salga de la boca de un filósofo[3]. Así pues, se trata, en primer lugar, de *observar* las prácticas y las maneras de construir el territorio en Japón, en el África negra, en Mesopotamia, en la Toscana de los Médicis, en la Magna Grecia, en el Israel de nuestro tiempo y ¿por qué no? en la Atenas de Esquilo y de Eurípides o en la Tebas mitológica de Cadmo y de Edipo. Observar y poner en perspectiva cómo las sociedades humanas imaginan y se representan lo que significa «estar ahí», habitar un lugar, fundar un lugar, ir de un lugar a otro, brevemente, todas las maneras posibles para el animal humano de hacerse «un hueco», de pensar y acondicionar la porción de espacio vital del que tiene necesidad o cree que tiene necesidad para existir.

---

nien au Français raciné, cit.; en particular el capítulo «Une autochtonie d'immaculée conception, nos Athéniens», pp. 19-59.

[2] En el *Robert. Dictionnaire historique de la langue française,* bajo la dirección de A. Rey, París, 1998.

[3] Éstas son las preguntas que se alegaron como justificación en un primer volumen de investigaciones comparativas, realizado entre etnólogos e historiadores: M. Detienne (ed.), *Tracés de fondation,* cit.

Tomemos la tribu de los helenistas, por ejemplo: metafóricamente, tiende a creerse «autóctona», nacida de la misma tierra de esos griegos que se tienen por incomparables. Una autoctonía redundante y perfectamente limitada, y a la vez cerrada sobre sí misma y a menudo obtusa. Como prueba, la extraña distancia que los más sabios de la tribu mantuvieron entre la pretensión de algunos de no nacer más que de sí mismos y la diversidad en el mundo de las maneras de fundar o crear lugares inéditos. En la sociedad volcada en «el fomento de los estudios griegos» –la de los helenistas– existían, por una parte, los especialistas en la autoctonía, en la parte noble del mundo griego, esto es, en Atenas, y, por otra parte, los expertos en la llamada «colonización», en todas las fundaciones realizadas en otros lugares: en las orillas del Mar Negro, en Sicilia, en el Mediterráneo, en la Magna Grecia de los «sin tierra», de los desarraigados, de los exiliados. Cuán difícil fue hacer ver o más bien entrever que la «fundación» atraviesa los caminos de la autoctonía[4], y que para hacerse «indígena», es necesario atribuirse unas raíces o ponerse la etiqueta de «nativo», cuando no de «aborigen».

HACERSE ABORIGEN

Dos pasos a un lado y la pregunta surge inmediatamente: ¿cómo se vuelve uno autóctono? Dejemos por un momento a nuestros griegos, a los que se autoproclaman «nacidos de la misma tierra donde, obviamente, están desde siempre»; dirijámonos, siguiendo la estela de los súbditos de Su Majestad británica, que disponen de excelentes buques y controlan gran parte de los mares y océanos, a otra parte del mundo. Un hermoso día de 1788, algunos de esos súbditos izaron su bandera

---

[4] Me dediqué a ello en un capítulo («La force des femmes, Héra, Athéna et les siennes») del libro de G. Sissa y M. Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs*, París, Hachette, 1989, pp. 231-252. Volví al asunto en «L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et le Français de souche», *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 69 (2001), pp. 105-110.

sobre una tierra hoy conocida con el nombre de Australia, donde, en el litoral de Nueva Gales del Sur, establecieron una soberbia colonia penal. Allí se hicieron todo tipo de fundaciones. Los descubridores de una expedición anterior no llegaran a observar con el catalejo más que unos cuantos grupúsculos dispersos de «salvajes», ninguna agrupación importante, ningún rastro de prácticas agrícolas –y los ingleses, sobre todo en alta mar, saben hasta qué punto a un propietario le gusta cultivar su tierra–, tampoco observaron la más mínima huella de ganadería ni de comercio, con sus indispensables rutas, por lo que solamente era posible una única conclusión: se trataba de una tierra bien conocida en los gabinetes científicos con el nombre de *terra nullius*, que no pertenece a nadie[5]. Los diseminados indígenas de Nueva Gales del Sur –así llamada a sus espaldas–, fueron bautizados como aborígenes, lo que etimológicamente resultaba muy peligroso, *ab* («desde») el origen; de hecho, conocemos sobradamente las consecuencias dos siglos más tarde, cuando tras el *affaire* de 1981 los australianos se aplicaron en reescribir la historia de Australia, y sus muy ocupados abogados negociaron con los abogados de los autóctonos, que desde hace ya mucho tiempo no viven ni de la caza ni de la recolección.

A pesar de sus catalejos, los británicos de los años ochenta del siglo XVIII no habían podido ver ni adivinar que los aborígenes eran una de las razas más fanáticamente vinculadas, aunque de una forma que no era la habitual en la campiña inglesa, al suelo en el que habían nacido; de hecho, en cada uno de los territorio de Australia los individuos poseen en propiedad lugares, identificados como sagrados, que transmiten a sus descendientes: lugares de identidad, dirían algunos un poco precipitadamente. He ahí otras sociedades, otros propietarios y otros vínculos con la tierra. En la actualidad, ante los tribunales en general y el Tribunal Supremo en particular, la cuestión está sobradamente debatida: el vínculo con la tierra, si es de «tipo» religioso y no de «propiedad» (en sentido notarial), ¿también se

[5] Análisis apasionante de esta Australia frente a su pasado colonial en I. Merle «Le Mabo Case», *Annales HSS* 2 (1998), pp. 209-229.

considera un vínculo? La historia, mientras los antropólogos se esfuerzan por escribirla con los juristas y la totalidad de los beneficiarios, continúa. ¿Qué derecho «primordial» «poseen» sobre la tierra los colonos de los alrededores de una colonia penal desde hace doscientos años? El nacimiento con fórceps de la aboriginalidad, un singular terreno de observación al que concurren, invitados por mí, los autóctonos de Atenas, los historiadores de origen europeo y los nativistas americanos. Los nativos primordiales deben demostrar su vínculo con la tierra empleando la genealogía, las costumbres y las instituciones; de hecho, ser «autóctono» en Australia, donde se nace aborigen, es infinitamente más complicado que en la Atenas del siglo IV, donde bastaba con oírselo decir a alguien con respecto a uno mismo y repetírselo antes de comer la sopa de la noche. «Otros tiempos, otras costumbres», conocemos la canción, ciertamente; pero, ¿qué es la nación australiana? Una nación en la cual los historiadores de la tierra escriben una historia que comienza resueltamente hace sesenta mil años, según los testimonios de la paleontología y de los arqueólogos, que realmente está en crisis.

MISERIA DE LA AUTOCTONÍA ATENIENSE

De un aborigen australiano a un autóctono ateniense sólo hay un paso, y es en línea recta. ¿Hacerse autóctono bajo el sol de Pericles? Nada más simple: basta con escuchar a los oradores de oraciones fúnebres, que ocupan un puesto algo más modesto que el de los profesores de historia en las naciones de los siglos XIX y XX, funcionarios habilitados para hacer crecer en cada uno de nosotros un sentimiento de amor por la nación. Así, después de un siglo de autoelogios y tópicos, aproximadamente desde el año 450 hasta el 340, hasta el más analfabeto de los pueblerinos del Ática puede llegar a creerse que forma parte de la raza de los autóctonos, los únicos hombres verdaderos, nacidos en la tierra, una tierra bendecida por los dioses que nos transmitieron nuestros antepasados –herencia, el pasado en línea directa–, cuyos habitantes continúan siendo

los mismos desde los orígenes, sin discontinuidad[6]; mientras, en el otro extremo, los otros, indispensables valedores, son colecciones de inmigrantes, ciudades hechas de extranjeros, ciudades con un revoltijo de diversos orígenes.

En torno a un primogénito de la mitología exangüe, los atenienses adoptan la postura de autóctonos puros, seguros de que nunca mantuvieron contacto con sangre extranjera[7]; no obstante, tan sólo un siglo antes, Solón «el legislador» animaba a todos los residentes e inmigrantes del Ática a convertirse en ciudadanos de Atenas. Asimismo, en el tiempo de Temístocles y de Salamina, por lo tanto en el año 480, Atenas era concebida sin ninguna dificultad como un conjunto de hombres armados, prestos a embarcar en las doscientas naves de la flota para zarpar rumbo a Sicilia para fundar una ciudad completamente nueva[8].

A fuerza de ver la autoctonía con los ojos de nuestros atenienses, algunos helenistas llegaron a olvidar completamente, por decirlo de algún modo, la rica mitología relativa a la fundación de la autoctonía, incluso la de la misma Ática; insistí en ello en otra parte y lo analicé en dos ocasiones con todo lujo de detalles, sin obtener ningún resultado[9]. Normal. A pesar de que todas las miradas se fijan en Atenea y a Poseidón no se le tiene en cuenta, fue él quien se instaló firmemente en el centro de la Acrópolis, en el Erecteion; fue Poseidón, el dios del tridente, quien llegó primero, tan pronto como se notificó la creación de una nueva plaza vacante, la de «poliade» de una tierra ingrata pero con buenas salidas al mar. No obstante, fue Atenea, llegada en segundo lugar, quien tomó posesión de la plaza de primera divinidad de la futura ciudad, en tanto que Zeus juraba solemnemente, delante de una comisión de investigación, que en ningún momento había favorecido a su hija, la

---

[6] Analizado en profundidad por N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»* [1981], París, Payot, 1993.

[7] Aspasia la Milesia en la puesta en escena platónica de su «Oración fúnebre»: «Nuestra ciudad siente un odio puro, sin mezcla, por la gente extranjera» (Platón, *Menéxeno*, 245d).

[8] Cfr. M. Detienne, *Comment être autochtone*, cit., p. 53.

[9] Cfr. nota 4.

hija «sin madre». Poseidón regresaría un poco más tarde, después de haber dado un rodeo por Eleusis, pues debía ayudar y socorrer a su hijo Eumolpo, hecho que provocó una guerra entre Eleusis y Atenas, que se salva por poco al permitir el regreso del rival de Atenea. En efecto, viendo morir a su hijo Eumolpo, el dios que hacía tiempo les había regalado el mar a los aborígenes de la pre-Ática, se lanzó sobre Erecteo, rey en ejercicio de las atenienses y los atenienses, y lo enterró en una profunda grieta, abierta en el centro de la Acrópolis, siendo en ese lugar, en el santuario dicho de Erecteo, donde el gran dios del mar recibe un culto solemne bajo el nombre de Poseidón-Erecteo, el Poseidón que enterró de forma violenta al primogénito considerado autóctono por los cargos electos del Cerámico, cada año: hermoso ejemplo de autoctonía firmemente arraigada y fundada en el sentido estricto. Entre los arquitectos apolíneos no hay nada que hacer respecto a la reputación de Poseidón como dios de las fundaciones, respondo de ello.

El alóctono de Tebas

Fundación y autoctonía se entrelazan en un charco de sangre situado a los pies de Cadmo y sobre el sitio de Tebas, que es también la ciudad de Edipo, pero no el del diván ni el de la mitología escrita por Freud sobre las arenas del inconsciente, sino del Edipo que nace mancillado y encadenado a una mancha que parece renacer de sí misma eternamente[10]. Cadmo no puede hacer nada, absolutamente nada, pues Apolo lo tiene todo maquinalmente pensado por medio de Delfos y la boca de la verdad. Cadmo, que acude para saber en dónde había desa-

[10] Cfr. M. Detienne, *Comment être autochtone,* cit., p. 166, n. 71; advirtámoslo de nuevo, ninguna huella, hasta ahora, de una mancha provocada por el *incesto* –del tipo que sea–. Sí, Edipo hizo correr la sangre de su padre y aró *el campo de su padre.* Si echamos un vistazo sobre el verdadero Edipo, un poco un «cabeza de turco» a la manera de Yocasta en *Las fenicias,* el de Eurípides y no el de Freud, nos enseñaría a nosotros, espectadores, que Edipo, el pobre, había sido dejado de lado, en su propia residencia, por sus hijos, verdaderamente unos malos hijos.

parecido su hermana, la bella Europa, recibe su hoja de ruta: fundar la ciudad de Cadmo, matar sin saberlo al hijo de Ares, lleno de resentimiento, y hacer surgir en ese mismo lugar, de los surcos de la tierra, a los primogénitos de Tebas, completamente armados y que se matan ferozmente entre ellos, como luego lo harán, en su momento, los hijos varones de Edipo, Polinices y Eteocles. Los supervivientes de los primogénitos de Tebas no permanecen más que para transmitir la mancha: en la ciudad de Cadmo y de Edipo, autoctonía y fundación se mezclan para dar nacimiento a una historia llena de muertes, derramamientos de sangre y deudas insaciables. Tras el descubrimiento, estos últimos años, de unas tablillas de bronce en Selinunte, sabemos que en Grecia puede haber antepasados puros e impuros, que llegado el caso se pueden purificar. Los antepasados de Edipo, como los de Layo, son profundamente impuros: nada ni nadie puede limpiar o consumir una mancha que renace del mismo modo que el olivo mítico de la Acrópolis de Atenas; estamos, pues, ante una autoctonía de sangre y muerte prometida a un fundador elegido por Apolo en su santuario de Delfos[11].

¿Cómo se hace uno autóctono? Empezamos a ver que de diferentes formas: unos emparentan con el primogénito del lugar; otros, que partieron para fundar una ciudad en tierra virgen, ven brotar del suelo una especie de autóctonos; algunos más, que son unos perfectos nómadas, como los gentiles budines de Heródoto, se declaran autóctonos sin que nadie se ofenda. Así pues, hacer antropología *con* los griegos no se reduce a elaborar una pequeña tipología de la autoctonía local o de la fundación de exportación, comparar, hacer comparativismo *con* los griegos y con otros, es –perdónenme que lo diga de nuevo– proponer algunas preguntas: ¿qué incluimos en «autóctono», «aborigen» o en lo que llamamos «fundar»? ¿Quiénes son esos que se declaran «los buenos, los verdaderos autóctonos», salidos de una tierra cuyos habitantes siguen siendo los mismos desde los orígenes? Cualquier otra cosa que lo que quiere de-

[11] Detalles y precisiones en M. Detienne, *Comment être autochtone*, cit., pp. 61-120.

cir «indígena» para Rabelais, que entiende por tal una persona que vive desde hace tiempo en una región que quisieran llamar «país», aunque el tono cambia cuando la voz procede del exterior y designa a la persona originaria de un país poseído por colonizadores[12]: los árabes de Argelia, ni en el siglo XIX ni mucho tiempo después, fueron llamados autóctonos.

Cuando los holandeses de nuestros días eligen referirse a los extranjeros residentes como *alóctonos,* introducen una noción de autoctonía que ni es la de los atenienses ni mucho menos la que tienen las tribus indias de América del Norte[13]. ¿Cuál no habría sida la angustia de los violentos «nativos» de la América blanca y protestante de principios del siglo XX si hubieran descubierto, en pleno «nativismo», que allí había alóctonos reconocidos por los primeros colonos del Estado de Nueva York? Confrontar épocas diferentes puede ser tan estimulante como poner en perspectiva sociedades que se ignoran en el espacio. Implicarnos nosotros mismos en la comparación, en el arte de construir comparables, significa, eso me parece, volver sobre nuestras propias categorías y nociones; por ejemplo, la de «fundar», que oculta la idea de «hacerse un hueco» y sus virtualidades comparativas. Retomo el análisis espectral[14]; «fundar», ¿no nos evoca, «a nosotros», la singularidad de un espacio, con un nombre, de características singulares, un límite asignado en un espacio más extenso?; más aún, ¿un principio en el tiempo, en una historia, una cronología, una historicidad? y, al mismo tiempo, ¿un acontecimiento inicial, aislado, reconocido, sobresaliente, solemne? La fundación parece exigir un principio significativo preparado para ir en el sentido de un proceso histórico. En fin, cuando pensamos en «fundar», hacemos referencia

---

[12] Véase, por ejemplo, cómo procede la integración étnica británica: V. Stolke, «Europe: nouvelles frontières, nouvelles rhétoriques de l'exclusion», en D. Fabre (ed.), *L'Europe entre cultures et nations*, París, 1996, pp. 227-255.

[13] Ayudados por antropólogos como F. Salomon y S. B. Schwartz (ed.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americans,* vol. III, Cambridge, 1999.

[14] Presentado por M. Detienne, *Comparer l'incomparable,* cit., p. 46, donde destaco el papel jugado por C. Malamoud en la reflexión sobre «Qu'est-ce qu'un lieu?».

a un acto, a unos gestos, a un ritual o a un ceremonial, inseparables de un individuo que está en los orígenes del lugar, del arraigo en ese lugar verdaderamente único. La autoctonía no singulariza el espacio, no parece preocuparse por un comienzo en el tiempo; de hecho, el primogénito de Atenas no es un Rómulo, se confunde con la idea de un nacer de la tierra *misma*. Para su porvenir lo esencial se encuentra en «ella misma», pero con el gesto decisivo y constitutivo de la *exclusión:* la exclusión de los otros, aunque la configuración de «fundar» no parece implicar inmediatamente. Un autóctono que se precie no se deja confundir con un *cualquiera* o una *cualquiera* que viviese desde hace tiempo en la región, únicamente él o ella (por ejemplo, la ateniense de Eurípides, la inolvidable Praxítea) son autóctonos, los demás son híbridos, mestizos, inmigrantes, metecos.

Cómo ser nacional

La autoctonía o es incomparable o no es. Ésta es la razón por la que es tan útil para encaminarse hacia las maneras de «hacerse un hueco», cuyos monumentos majestuosos y altas creaciones arquitectónicas confieren al paisaje de nuestras grandes naciones sus características más destacadas; se trata, lo han adivinado, de nuestras «Historias nacionales». ¿Cómo ser autóctono? Y la cuestión siguiente –planteada por nuestros griegos– ¿cómo ser *nacional*[15]? ¿Cómo se llega a ser nacional? Otras formas de «hacerse un hueco», otras mitologías, verdaderamente. En semejante asunto los griegos, me parece, son buenos «conductores» en el sentido electrónico de la palabra. ¿Cómo se llega a ser nacional? ¿Cómo se moldea, pues, entre la historia, la mitología y la identidad de papel y de documentación la «cosa nacional»? Tantas son las preguntas que muestran la fecundidad de una aproximación comparatista entre ellos y nosotros y entre nosotros mismos.

---

[15] Éste es el itinerario señalizado en el subtítulo *Du pur Athénien au Français raciné* de la obra citada en la nota 1.

A primera vista, la distancia entre la nación, con su alta figura jurídica, y la pequeña autoctonía, con sus arrogancias de pueblo, parece grande. No obstante, para el observador del hombre, que es un comparatista nato, el más precioso bien es la libertad de movimientos, la libertad para ir a donde se quiera y para ver; en este sentido, desde una óptica francesa, Italia, al otro lado de los Alpes, serviría como ejemplo de una comunidad nacional que muestra en comparación con su propio pasado un sentimiento de extrañeza. Sin embargo, a los ojos de un antropólogo, cercano y lejano a la vez, es en la tan diversa península italiana en donde se puede observar en directo cómo se inventa una autoctonía local, aunque ofrezca en miniatura todas las características de una gran nación, profundamente arraigada, de escala europea.

1989, acordémonos, ve la caída del muro de Berlín, pero también la creación de la Liga del Norte, rebautizada con bastante precipitación «Padania»[16]. En ese momento el mundo descubre atónito que los padanos, nacidos en las tierras limosas del dios Po, habían sido, como los sioux del Smithsonian Institute, invadidos por extranjeros, que no sólo les robaron las tierras, sino, fundamentalmente, las costumbres, su modo de vida y todas las riquezas que actualmente llamamos «étnicas». Así actúan los extranjeros, sobre todo los que inventaron la «colonización», la palabra y el hecho. Al cabo de unos años, una etnia hasta ese momento desconocida –sin duda, reducida al silencio– afirmaba con una fuerza sorprendente la padanidad; se trataba de una etnia de puros celtas nacidos libres que nunca conocieron, a lo largo de su dilatada historia, la gangrena de una autoridad central de tipo estatal. En ese momento, Italia descubre con estupor que tiene en su propia casa una minoría fiera y libre: los «celtas puros», que sobrevivieron victoriosamente al largo invierno de la ocupación que, desde los desgraciados tiempos de Roma y su imperio tentacular, ejercía la «mayoría meridional». Una etnia, una de tantas, de una extraña pureza, quizá debido a que consiguió preservarse porque

[16] Cfr. M. Machiavelli, «La Ligue du Nord et l'invention du "Padan"», *Critique Internationale* 10 (2001), pp. 129-142.

los mejores se habían refugiado en lugares inaccesibles, es decir, en los maravillosos valles alpinos, hoy en día apacibles y rentables «lugares de memoria» montados según el modelo francés de turismo cultural, que gracias a los dioses de Europa se ha convertido en la principal industria de Italia y de Francia. Los verdaderos padanos lo comprendieron rápidamente: en el contexto actual –irrupción de los extranjeros, amenaza recurrente del islam, violencia continua de parte del Estado centralizador– es urgente la creación de un «Ministerio de la Identidad Cultural y de la Memoria» que definiese los criterios de la identidad padana y defendiese firmemente, con la ayuda de los historiadores y los antropólogos (alianza recomendada), el reconocimiento de la «herencia genética inseparable del *patrimonio cultural*»[17]. Los hacedores de la autoctonía ateniense quedaron boquiabiertos. He ahí un hermoso trabajo. Valaquia, que se proclama heredera de Filipo II de Macedonia, y en poco tiempo de Orfeo, el cantor de los ródopes, acaba de enviar una misión para recabar información a la región de Mantua. Valaquia, constituida por pastores trashumantes actualmente urbanizados, ve cómo la Comunidad Europea, que sabe que Europa no es solamente un inmenso mercado, sino también una gran casa de cultura de las múltiples culturas, le reconoce discretamente una primera identidad cultural[18].

Comparamos, experimentamos, nos preguntamos sobre el qué y el cómo. En el ejercicio anunciado, encontramos la *nacional,* una manera como otra cualquiera de «hacerse un hueco». ¿Qué objeto escoger para ser analizado del mismo modo que he hecho con «fundar» o «ser autóctono»[19]? ¿Nación? ¿Nacionalismo? Tanto el uno como el otro son, es una evidencia, objetos obesos: demasiados niveles semánticos. Así pues, antes

---

[17] M. Machiavelli, *op. cit.*, p. 141, evoca esta «teoría», defendida por G. Oneto, *L'Invenzione della Padania,* Bérgamo, Foedus, 1999, situado en la extrema derecha de la Liga Norte.

[18] Cfr. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans,* París, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 133-188.

[19] M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme,* París, Plon-Nourrit, 1925, p. 118, con una pizca de «Grandeur du Français raciné», en *Comment être autochtone,* cit., pp. 123-149.

de elegir una buena entrada, no estaría mal que examinásemos algunas intuiciones de los sociólogos contemporáneos que se enfrentan con las prácticas que en sus años de juventud les parecían constitutivas de lo «nacional». El primero, que reflexionaba en los años treinta del siglo XX, es el Norbert Elias de *La sociedad de los individuos,* descubierto cincuenta años más tarde. Elias pudo observar en vivo y en directo cómo los individuos se afirman como miembros de una nación a través de una serie de prácticas, inspiradas o dictadas por el Estado, y cómo en pocos años interiorizan perfectamente los valores y las normas del Estado-nación. El *hábito*-práctica, he ahí lo que hace lo «nacional». Un poco más tarde, Ernest Gellner propuso desde Oxford, que observa a Francia más que a la propia Inglaterra, una teoría de la *Nación,* esa «idea mística oscura» que decía en 1905 Emile Durkheim, convencido de que la «nación», en tanto que es un dato único (aunque, ¿no había ya una hermosa colección de naciones más allá de Francia?), constituye un muy pésimo objeto para el sociólogo debido a que su «unicidad» excluye la comparación. Sea. ¿Qué le importa a Gellner? La nación, que considera como una entidad social fundamental, habría nacido en las sociedades de la modernidad industrial, momento en el que surgen Estados muy estructurados cuyo crecimiento económico exige una cultura homogénea. Hay una centralización de recursos por el Estado, que organiza un sistema educativo que impone a cada cual una cultura letrada y estandarizada. Su exabrupto revela la exigüidad de la tesis: es la «tesis» la que hace la nación y produce los nacionalismos.

¡VUESTROS PAPELES!

Unas prácticas y un *hábito* constitutivo de un *artefacto,* eso es lo que podríamos retener del pensamiento sociológico, tan poco comparatista. Hay, puede haber, prácticas más constitutivas que otras de lo «nacional». Una vez que se ha renunciado a confrontar los pretendidos «sistemas nacionales», ¿qué entrada escoger para analizar esas prácticas? Quisiera sugerir aquellas, en plural, que son constitutivas de la *identidad,* y muy mate-

rialmente de la identidad nacional. Quizá sea una manera de descubrir que lo que es esencial en la nación con sus historiadores, es la mitología, la *mitideología,* en definitiva, todo aquello que puede hacer creer en una «historia nacional» y en su carácter único e incomparable.

¿Identidad? ¿Por qué es preferible a unicidad o esencia? Evidentemente, la identidad es como una guantera. ¿Crisis de identidad de los grandes países? Pero, ¿cómo podemos definir una «identidad cultural»? ¿Cómo podemos «identificar» culturas extranjeras, irreductibles a nuestros modelos de pensamiento, si no es destruyendo la originalidad específica de las otras culturas? ¿No será el nativo, el autóctono de una cultura, el único que tendría el derecho a hablar de su identidad? La antropología vivió y se enfrentó a este cuestionamiento, abierto por las ambigüedades de la palabra idéntica. *Idem,* lo mismo, en qué y cómo. ¿Cómo son idénticos dos objetos perfectamente semejantes aun siendo distintos? ¿O el mismo, como único, aunque percibido y denominado de maneras diferentes?

¿Dónde va a situarse la identidad de Valaquia o la de Francia entre una personalidad idéntica y cosas dichas o consideradas idénticas? La identidad cultural tiene, desde este momento, su (y en poco tiempo sus) ministerio. Sea. Por mi parte, decidí introducirme en la identidad de lo nacional (esa nebulosa) por la vía de las *prácticas* y los *procedimientos administrativos.* Quiero decir el estado civil, la formalización de la ciudadanía, con «prácticas» tales como la ficha sanitaria de las prostitutas o el documento nacional de identidad[20]. Sí, en Europa, de la que es específica –y, para ser breves, en Francia–. Veamos las fechas y los hechos: ley del 2 de marzo de 1848, advenimiento del sufragio dicho «universal». Ahora, ¿quién es ciudadano francés? En 1789, el individuo es líricamente identificado con su patria. ¡A las armas, ciudadanos! Pero las urnas,

[20] Éste es el camino abierto por G. Noiriel, *La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe,* París, Calmann-Lévy, 1991 y en una serie de artículos novedosos y valientes: «La question nationale comme objet d'histoire sociale», *Genèses* 4 (1991), pp. 72-94; «L'"identité nationale" dans l'historiographie française. Note sur un problème», en J. Chevallier (ed.), *L'identité politique,* París, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 294-305.

eso no se improvisa. En 1848-1849, ¿quién es quién? Sin duda, hay registros del estado civil, pero, ¿están vigilados? ¿Son reveladores de la existencia de una autoridad central? La respuesta es negativa para ese momento, ¿cómo identificar a X o Y, cuando la policía únicamente conoce la técnica de la observación, y solamente a los *culpables* y a los *criminales*? Hasta 1880, cada cual disponía libremente de su pasado individual. La «revolución» identitaria –la misma que está en marcha en la actualidad–, comienza con Galton y las huellas digitales, una señal corporal tomada del individuo físico que permite identificar a cada ser humano. Alphonse Bertillon, el superpolicia que mostró a la nación y a la República cómo se podía identificar a cada ser humano, fue presentado en la Exposición Universal de 1889 como una prueba del «genio francés».

Desde la aparición de la fotografía, los cuerpos policiales no dejaron de prestar atención a cualquier novedad, siguiendo de cerca los progresos de la estadística y de la antropología física. La identidad de un individuo se construye con un cierto número de rasgos característicos: la forma de la nariz o de las orejas, el color de los ojos, la osamenta y los estigmas físicos. Es una identidad sumisa a la identificación, en primer lugar, de los individuos peligrosos, de los acusados, de los condenados y de los reincidentes, a menudo conceptualizados como extranjeros, que yendo y viniendo sobre el territorio nacional son naturalmente individuos sospechosos. Así pues, la identidad por la identificación no estaba destinada, en un primer momento, a los ciudadanos, quienes participaban del derecho abstracto de la «soberanía nacional». Paralelamente a la identidad por identificación, la noción de «nacionalidad» traza otra línea de demarcación entre los extranjeros y los que se dicen franceses. Para Littré, en 1866, la nacionalidad es la reunión de hombres que tienen la misma raza o nación y «nacionalizarse» es adoptar las costumbres de un pueblo o de una nación. Hermosa época. Veinte años más tarde –después de la guerra de 1870 y cuando Lavisse ya se había puesto manos a la obra para escribir la *Histoire de France*– ya no es cuestión de nacionalizarse: la *nacionalidad*, como la identidad, se hace negativa, marca al extranjero que no tiene acceso a la función pública –o

no puede practicar la medicina–, algo que se mantuvo en Francia para la profesión médica hasta los años 1990-1995. Ya no se nacionaliza, en todo caso se puede «naturalizar», recibir una parte de los derechos de los «naturales» del país.

Entre 1900 y 1930, Francia es un país de inmigración intensiva: el 40 por 100 de su población, según Dominique Schnapper, lo que no deja de ser significativo para comprender ciertas fiebres nacionalistas. Vuelta al sufragio llamado universal, así pues a las prácticas constitutivas de la identidad: la *tarjeta electoral* no es obligatoria, en principio, hasta 1884, cuarenta años después de la proclamación de 1848. Pero, ¿qué es una tarjeta electoral sin la existencia de un documento nacional de identidad, que se impondrá, con mucha dificultad, a pesar de todos los proyectos de la policía y del Ministerio de Interior? Se creó en 1917, en plena guerra, y de nuevo *sólo para los extranjeros*. Fue en 1946 cuando el documento de identidad nacional se hizo obligatorio para todos los ciudadanos «naturales». Hay una «tiranía de lo nacional». Gérard Noiriel describió muy cuidadosamente las palabras y los actos en Francia a lo largo del siglo XIX; proceso determinante para comprender el desarrollo del género «historia nacional». Una historia comparada, digamos de la «tiranía de lo nacional» en Europa, los Estados Unidos y en aquellas otras partes del mundo donde hayan surgido naciones y nacionalismos, debería arrojar una luz muy intensa sobre el arte de escribir la historia en clave de nación.

Cómo ser historiador «de las raíces»

En tanto que pretendemos comprender cómo «hacerse un hueco», no abandonaremos el terreno en donde nos encontramos con la autoctonía de nuestros griegos. No obstante, para realizar esos rodeos por la identidad y la identificación me gustaría hacer la siguiente sugerencia: si el marco de lo «nacional» es tan sólido y resistente tiene que ser porque está hecho con excelentes materiales y construido por obreros altamente cualificados, inclinándome, pues, ante los historiadores de Francia que hubo desde el año 1850 hasta la actualidad,

ante quienes escribieron la *Historia de la nación francesa,* la *Historia de Francia* de 2002 o la *Identidad de Francia* en 1986; me inclino, además, del mismo modo que lo hubiera hecho ante los oradores de la oración fúnebre y de las pompas nacionales de nuestros atenienses. Lo presentimos, el análisis de estas distintas microconfiguraciones prepara el enfoque comparativo, en primer lugar en el campo europeo, con sus grandes yacimientos, pero también en otros continentes, como la India hinduista y nacionalista o Japón, con su insularidad hipernacional, al que deben contribuir –¿será un deber?– los historiadores, antropólogos y arqueólogos del terruño.

Comparar, situar en una perspectiva, ponerse en perspectiva: he ahí algo que está en las antípodas del género de la «historia nacional», que, esto es una hipótesis, aunque intento demostrarla con ayuda de unos cómplices, se instituye paralelamente a la definición de las señales de una identidad de documentos, papeles y tarjetas del género «identidad nacional».

Historia, mitología y *mitideología:* es hora de volver sobre el tema. ¿Cómo se puede ser nacional? ¿Cómo se puede llegar a ser serbio de la Gran Serbia? Estamos bien informados, eso parece, gracias a la labor de historiadores tan críticos como aquellos que nos mostraron cómo se moldeaba un judío originario en Israel. Para Serbia, el trabajo principal lo comienzan los académicos-ideólogos de 1875 y lo continúan los historiadores y los literatos de los años 1912-1913 hasta llegar al Memorando de la Academia Serbia, que vio la luz en 1986. Ante el escándalo surgido a raíz de la publicación de ese documento, en el que se establecen los «derechos históricos» de la Gran Serbia, Milosevic dijo y escribió: «¿Qué pueblo, qué Estado del mundo, que pretendiéndose sabio, tiene vergüenza de su Academia?». El *dossier* completo fue publicado y traducido por Grmek, el valiente, y sus colaboradores, en la obra *El nettoyage ethnique*[21], en el momento en que la pureza de la sangre ser-

[21] M. Grmek, M. Gjidara y N. Simac, *Le nettoyage ethnique: documents historiques sur une idéologie serbe* [1993], París, Le Seuil, 2002. Al que se debe añadir A. Kriegplanque, *«Purification ethnique»: une formule et son histoire,* París, CNRS Editions, 2003.

bia salpicaba a Kosovo y dejaba a los europeos mudos por el estupor. No sé de historiadores que trabajando con etnólogos hayan propuesto confrontar, en un siglo y a través de microconfiguraciones, cómo se escribía la historia de los alemanes, de los franceses, de los italianos, de los serbios o croatas, o incluso de los ingleses y los americanos. La *englishness* se inventa entre 1880 y 1920, con contribuciones generosas de los historiadores, era su deber, lo sabemos. Con todo, ¿qué historiador americano, inglés, español o italiano, no hablo de los franceses, no se ha sobresaltado, como yo, lector nativo, descubriendo que se podía escribir hoy –sí, en 1986, aunque reeditado en 2002 –, que el «historiador sólo está al mismo nivel *con la historia de su propio país*»[22]? Sólo un historiador «de las raíces» –deseo que lo oiga la sombra vigilante de Marc Bloch–, puede comprender de forma instintiva los «caracteres originales», los meandros, los rodeos de Francia. «¡No dejemos que nos expropien nuestra historia!». Así fue cómo, en 1986, un gran historiador arengaba a los suyos, un académico, uno de esos hombres ilustres que algunos de nosotros conocemos bien, a veces bajo otra luz: Fernand Braudel, en su testamento intelectual titulado *L'identité de la France*[23]. Nadie puede decirme: «Sólo hizo eso», sí, afortunadamente. Silencio de los historiadores nacionales –y de toda clase–. Todavía no he leído ningún análisis *crítico* de una obra que defiende la idea de una Francia anterior a la misma Francia y en la que se llega a hablar de un neolítico nacional y a susurrar que Francia era una tierra prometida para los franceses ya desde el paleolítico.

Abril del 2002, seguimos en el presente, y estamos ante «la Francia reencontrada». Sorpresa, la extrema derecha se cuela en la segunda vuelta de las presidenciales debido a que el 20 por 100 de las ciudadanas y de los ciudadanos sitúan a Le Pen por delante del candidato de izquierda: todos enloquecen, cun-

[22] F. Braudel, *L'identité de la France* [1986, 3 vols.], París, Flammarion (en un único volumen, col. «Mille et Une pages»), 1990, p. 10 [ed. cast.: *La identidad de Francia,* Barcelona, Gedisa, 1993].

[23] Junto con Alphonse Dupront es honrado en «Grandeur du Français raciné», en M. Detienne, *Comment être autochtone,* cit., pp. 121-149.

de el pánico, no en vano, un sondeo realizado sobre la marcha mostraba que alrededor del 30 por 100 de los miembros de la tribu hexagonal se mostraban «favorables» al Front National [Frente Nacional]. ¿Extraño? Sólo hay que abrir *Les origenes de la France,* ponencia del XII «Coloquio del Consejo Científico del Frente Nacional» presentada en octubre de 1996 y aparecida en 1997. En ese trabajo, los historiadores, reunidos por Jean-Marie Le Pen, citan con todas sus fuerzas a Platón y a Aristóteles, *nuestros* griegos, sin saber que el fundador del Liceo era, en el sentido griego, un «meteco», copiando entusiasmados los lugares comunes del humanismo de nuestros académicos y académicas de servicio. Los mismos pensadores de la «Francia reencontrada», el ilustre Robichet, el sabio Mégret, se abalanzan a manos llenas sobre la última obra del gran historiador de Francia, que han convertido en un clásico sin purgatorio: la *Identité de la France* de Fernand Braudel[24]. ¿Por qué compadecerse por la larga duración, si procede del *mismo compost,* el de la historia nacional? Sí, a escala planetaria es mejor conocer a los profesionales de la historia nacional.

«NUESTRAS» MITOLOGÍAS NACIONALES

En la Europa de 2005 y de las 25 naciones, pienso que el ejercicio de la *comparación* es tanto intelectual como cívico. El terreno es fácil de señalizar: poner en perspectiva los diferentes tipos del género «historia nacional» y analizar en su contexto los elementos que componen las mitideologías de lo nacional en 25 colores y mil y un matices. Por ejemplo, ¿qué forma de autoridad se les reconoce a los historiadores, a una escuela de historiadores, a una academia o a las academias que se atribuyen o a veces están en posesión de una «soberanía»? ¿No es acaso la Academia Francesa, tanto ayer como hoy, quien se otorga la *soberanía sobre la lengua,* como se re-

[24] Todas las referencias, tanto para los estudiantes de historia como para los lectores ávidos por saber más, en: M. Detienne, *Comment être autochtone,* cit., pp. 121-149.

conoce y consagra en el *Journal Officiel*[25]? Entre esos ejercicios de comparación hay varios a medio camino entre la historia y la etnología –por hablar de «disciplinas»–; intenté ver cómo «tratar las muertes», yendo desde las sociedades africanas hasta las sociedades antiguas, o desde Japón hasta la India contemporánea. «La tierra y los muertos», más que un eslogan propuesto por Maurice Barrès, es todo un programa: con los muertos se puede hacer ancestralidad y ancestralidades bien diferentes; asimismo, con la ancestralidad se puede fabricar una historicidad, abriendo así el camino a los diferentes *regímenes de historicidad*[26]. Al margen de la comparación lo más lejana y amplia posible, el riesgo de permanecer prisionero de *un único marco nacional* es grande, como prueba el filósofo Paul Ricoeur, un convencido de la opinión de que la operación historiográfica se afianza en el culto a los muertos: «Tenemos una deuda con los muertos», efectivamente, con *nuestros* muertos del Occidente cristiano, al menos para quienes creen en eso, pero sin preguntarnos en ningún momento por lo que eso mismo podría significar para China y sus dos mil años de historia e historiadores tan diferentes de los émulos de Lavisse. En este sentido, es desde el exterior y desde la distancia cuando aparece la singularidad de una tradición similar entre Le Pen y Barrès: un historiador situado a la par con la historia de Francia no piensa solo, ni tan siquiera en familia, pues es tanto el peso de lo nacional que le aplasta, le impide ver y le impide pensar fuera de sus límites, de su marco natural, maternal o comunal, en el sentido «francés» de la escuela llamada «comunal» –la que alimentó a Francia al menos hasta el 1970.

Hablar de mitideología o de mitología nacional puede parecer una falta de respeto a las historiadoras y a los historiadores que han consagrado su vida a publicar, a interpretar los

---

[25] Sobre el que llamó mi atención Milad Doueihi, que participó en un seminario comparatista en torno al tema «Desnacionalizar las historias nacionales», celebrado entre la universidad Johns Hopkins y París.

[26] Proyecto esbozado en M. Detienne, *Comparer l'incomparable,* cit., pp. 61-80, realizado en compañía de G. Lenclud y de F. Hartog.

documentos escritos y las huellas cada vez más complejas de sociedades desaparecidas en el tiempo y, a veces, en el espacio. No me arriesgo a eso más que al descubrir la etiqueta «mitología nacional» escrita en el frontón de una vasta empresa de la última «nueva historia», en Francia siempre. Quiero hablar de *Lieux de mémoire,* dirigida por Pierre Nora, quien escribió en la página 7 de la edición «Quarto» de 1997: «Se trata de establecer y analizar los bloques más masivos de nuestras representaciones y de *nuestra mitología nacional*». Grave cuestión, recogida en coro por sus pares del Hexágono; ¿cómo escribir actualmente la historia de la Padania? Perdón, quería decir, la historia de Francia, ésa que se anuncia como en segundo grado y que explícitamente se define como una gran «mitología nacional». El género «historia de Francia» o historia nacional de gran boato, es revelador, por necesidad, de una mitideología: una historia de la Alemania anterior a Alemania, de la Italia anterior a Italia o de la Francia anterior a Francia está reconociendo de entrada la grandeza de sus orígenes míticos. Asimismo, el hecho de pensar su identidad como si permaneciese única en la continuidad y desde el origen, le obliga a guardar silencio sobre todo aquello que podría arrojar una sombra sobre el ser incomparable; dejemos hablar a un académico de la Cúpula [del Institut de France], René Rémond, quien en el acto de ingreso de Pierre Nora y elogiando su «rasgo genial», dijo que el recién ascendido, nos llevaba ante *«el misterio de la identidad nacional»* (subrayo muy discretamente)[27].

En este asunto de lo nacional, en el que se mezclan historia y mitología, la *identidad* me parece un sólido hilo rojo, que va desde Michelet –en lo que concierne al caso francés– y llega hasta después de Braudel, es decir, a la *Histoire de France,* dirigida por Jacques Revel y André Burguière. Su introducción nos recuerda hasta qué punto es inolvidable el Michelet de la frase fundacional: «Francia es una persona»; frase que, junto con otras no menos memorables, forma parte de lo que esos dos historiadores llaman «nuestra historiografía», la que reivindi-

---

[27] *Discours de réception de Pierre Nora à l'Académie française et réponse de René Rémond,* París, Gallimard, 2002, pp. 70 y 73.

ca, con toda modestia, la Escuela de los Annales[28]. La Persona-Francia o la personalización de Francia, es la dimensión noble de la identidad y Revel-Burguière se ponen en marcha con la siguiente cuestión (formulada en la primera edición de 1989): «Existe [evidentemente en Francia] una crisis de identidad histórica»[29], por lo que es hora de que los historiadores reaccionen, partiendo para ello de lo contemporáneo. Los cito de nuevo: «Partimos de las *singularidades* que caracterizan actualmente a la identidad francesa para intentar encontrar, en su génesis y en sus cambios, los caracteres *originales* del conjunto *nacional*»[30].

Las palabras claves están bien acuñadas: identidad, caracteres singulares y originales y lo nacional por todas partes, en los cinco volúmenes. Efectivamente, es así como se ha procedido a menudo para moldear la «conciencia nacional». Extraño proyecto éste, pues a pesar de todo se propone partir de las singularidades de una identidad tan profundamente moldeada por el género que ni siquiera él mismo puede cuestionarlo. Como si fuese impío y blasfemo desmontar una historia que tan sólo se reconoce a sí misma. Fernand Braudel insistió persistentemente en ello diciendo –yo lo repito con él–, que «el «historiador sólo está al mismo nivel con la historia de su propio país». Está bien, es él quien triunfó sobre Marc Bloch en la casa de los *Annales*. Yo no lo traiciono, hablando de un «historiador de raíces» y señalando su filiación, espiritual supongo, con el Barrès de «la tierra y los muertos». «Para hacer una

---

[28] J. Revel y A. Burguière (ed.), *Histoire de la France* [1989], París, Le Seuil, 2000, pp. 11-12.

[29] J. Revel y A. Burguière (ed.), *op. cit.*, p. 8. Nada ha cambiado, o eso parece, desde los años cincuenta, ni en Italia, ni en Alemania, ni en España, ni en ninguna parte de Europa hasta ahora. En esta reflexión sobre «una», ¿solamente una?, «crisis de identidad histórica», sólo se trata de «nosotros», de *nuestros* franceses, de los pequeños botones de «nuestra» historia. Miseria de una historia, de «nuestra» historia de Francia, nacional y nada más que nacional, que se pregunta con circunspección cuál es el mejor producto de exportación, tanto hoy como ayer (J. Revel y A. Burguière (ed.), *op. cit.*, pp. 28-29). El «nacionalismo», decía Barrès, significa solucionar cada problema relacionado con Francia. Bravo, Barrès.

[30] J. Revel y A. Burguière (ed.), *op. cit.*, p. 21 (el subrayado es mío).

nación», escribía Maurice Barrés, y la fórmula es excelente para un enfoque comparativo, «es necesario un cementerio y la enseñanza de la historia». Un siglo más tarde, Braudel evocaba, en *L'identité de la France* a «nuestros muertos», a nuestros muertos desde el Paleolítico, pues están presentes a nuestros pies, los pies de los vivos[31]: nuestro territorio (con todas las «incorporaciones» o «anexiones» catalogadas por otros) tiene casi dos millones de años, veinte mil siglos. Grandiosa visión caracterizada por la larga duración, comentan en medios próximos a Braudel mientras que a Revel le parece conveniente destacar que los *Annales* siempre se habían interesado por la historia nacional[32]. Tomamos nota. Se puede creer que la historia es hacer hablar a los muertos, como opinaba Michelet y algunos otros; que escribir la historia es reconocer la «deuda» que tenemos con los muertos, como decía Ricoeur, *nuestros* muertos, precisaba Braudel. En qué se distingue de Michelet, consciente de que *también* hay muertos en España o Alemania y de que también hay una Francia alemana y una Francia española y de que Francia reina sobre provincias en donde la hegemonía nacional se mezcla armoniosamente «con el genio extranjero». Con Lavisse, nadie lo puede negar, la historia se hace *más nacional* y *menos comparativa,* lo que no deja de ser un truismo de enorme actualidad; para nosotros (me pongo en plural), que queremos por medio del ejercicio de la comparación desmontar la historia nacional, tan masivamente presente en el espacio europeo, donde siempre se piensa en relación a la nación y por la nación. Al mismo tiempo, para desmontarlos hace falta tiempo, mucho tiempo, y analizarlos a través de algunas de sus microconfiguraciones.

Hacia los comparables óptimos

Comparar, sí; pero, ¿cómo? Si «hacerse un hueco» parece una buena entrada, quizá no sea inútil retornar a los procedi-

---

[31] Cfr. F. Braudel, *op. cit.*, p. 389.
[32] J. Revel y A. Burguière (ed.), *op. cit.*, p. 17.

mientos específicos de un comparativismo experimental y constructivo, un comparativismo entre antropólogos e historiadores, incluso si, como es el caso, parezco tener los dos papeles, un comparativismo que elige construir comparables. Mi propósito, lo hemos visto, no aspira a elaborar una tipología, ni a proponer una morfología cualquiera de la fundación o la autoctonía. Desde «cómo ser autóctono» me he deslizado hacia «cómo ser nacional». Una pregunta que se sostiene sobre tres nociones, a mis ojos solidarias: una historia que se escribe, una mitología que la habita y una identidad constitutiva. Estoy convencido de que las entradas para experimentar y para construir unos comparables son múltiples, razón por la que me parece indispensable trabajar entre varios. Creo, sin embargo, que por ahora una de las entradas más inmediatamente productivas es el hilo rojo de la identidad, seguir el trazado que va de la persona de un lugar al documento individual del ciudadano de una nación, eso es lo que lleva derecho hacia las principales prácticas y articulaciones de la «cosa nacional».

Las mitideologías, que forman el armazón de las historias nacionales e identitarias, son complejas, razón por la cual no estaría de más que, para analizarlas entre ellas, siguiésemos el camino marcado por pequeños sintagmas, como «la tierra y los muertos» o «la sangre y los muertos». Evidentemente, en Europa tenemos palabras casi míticas: los muertos, nuestros antepasados; la tierra, el sol, la patria; la sangre, la vía hereditaria, la vía sacrificada. La tierra, sin embargo, parece una categoría más bien general, que se pierde si la convertimos en «tierra habitada» o en mundo terrestre; no obstante, si la transformamos en un lugar se hace más sutil: ¿qué es un lugar, un sitio?, decíamos antes, o ¿cómo *hacer un territorio*?, un cuestionamiento que abre de inmediato dos direcciones, por lo menos: una, ¿qué es comenzar, inaugurar, historializar, historizar?, que concierne directamente a la operación que llamamos historiográfica; la otra, ¿qué es lo que nace de un lugar?, ¿qué quiere decir ser nativo, indígena o aborigen con o sin raíces? Sin lugar a dudas, un lugar no es más que tierra; aunque puede ser un no-lugar, colocarse en el ángulo de una ventana, encaramarse sobre un árbol o ceñirse a la planta de los pies de quienes no dejan de

recorrer lo que llamaríamos profesionalmente un «territorio de caza».

Por todas partes se pueden observar prácticas. Por ejemplo, todas aquellas que revolotean alrededor del «cómo tratar a los muertos»: ¿enterrándolos, quemándolos, ofreciéndolos a los pájaros, comiéndolos, pisoteándolos, hablándoles en silencio, conmemorándolos tres veces al día, olvidándolos voluntariamente, involuntariamente? Cuantas posibilidades, observadas y observables, para distanciarse de la torpeza del sentido único de Barrès y sus herederos. Los terrenos para los comparativismos son innumerables, con yacimientos cuyo mapa aproximado podría dibujarse al mismo tiempo que algunos cortes de campo entre historiadores y etnólogos. Dos ejemplos: Suiza e Israel. Los buenos observadores del hombre han advertido ciertas singularidades entre Suiza como nación, como Estado-nación. En primer lugar, no se observa ningún elemento alrededor de la «ciudadanía» antes de 1813-1815; de hecho, la verdadera «nacionalidad» es de 1891, una fecha memorable, al menos si tenemos en cuenta que fue entonces cuando, en ejercicio de su soberanía, el Estado suizo decidió que la fundación de Suiza había que buscarla en el año 1291. Ahora bien, esa misma Suiza que dio un brinco de 600 años en el pasado tiene cuatro cátedras de historia nacional, el mismo número que cantones[33]. ¿Desde cuándo se escribe la historia nacional? ¿Se tiene la misma visión o versión en Berna que en Lausana? ¿Es éste un caso único en nuestros archivos históricos y etnológicos? Identidad, historia nacional, llega con volver la vista hacia los Estados Unidos, donde cada Estado escoge su versión de un pasado a menudo muy conflictivo, incluso a pesar de ser menos rico en siglos que el de los helvéticos y, por supuesto, que el de Francia. ¿Qué quiere decir «morir por la patria» en el Valais o en Ginebra? Curiosamente, los nativos se muestran muy discretos con las maneras de escribir la historia del Estado suizo. Lástima.

---

[33] C. Hughes, *Switzerland,* Praeger-Nueva York, 1975; O. Zimmer, «Competing Memories of the Nation: liberal historians and the Reconstruction of the Swiss Past 1870-1900», *Past and Present* 168 (2001), pp. 194-226.

En Israel, aunque es un Estado todavía más reciente, la historia crítica realizó la investigación sin miramientos, a golpe de buldóceres, demoledoras y excavadoras mecánicas. Allí, los mitos creados alrededor de las raíces del Estado judío a partir del Yishuv –el Estado judío en gestación–, hace apenas medio siglo, se muestran al desnudo; en este sentido, aunque el Estado es pequeño, el laboratorio que ofrece al comparativismo, para beneficio compartido de los observadores del hombre y de los comparatistas, es uno de los mejor equipados del mundo debido a las numerosas experiencias, las más recientes aún en curso de realización, que afectan a los indígenas. La tierra, tanto la de la Biblia como la del presente Israel, es el más activo de los elementos de condensación de las mitideologías del mundo judío. ¿Cómo tratar a los muertos? ¿Cómo tratar a la tierra? En Australia, ya me he referido a ello, el Tribunal Supremo entiende sobre ese asunto tan ásperamente debatido, preguntándose si se puede considerar un *vínculo* con la tierra el vínculo de tipo «religioso», como sostienen los aborígenes, tan distinto del de «propiedad» de los anglosajones. Excelente pregunta para el Israel de antecedentes nómadas, de las ambigüedades de una tierra prometida a cualquier precio, del nuevo judío palestino que se dice hebreo y no quiere acordarse del exilio y también de los virtuosos ortodoxos que viven el exilio en la Tierra Santa a la espera de la redención. Para no citar más que un libro, escogeré *Israel, la tierra y lo sagrado,* un excelente libro de Attias y Benbassa en el que se muestra la variedad de versiones elaboradas a lo largo de tres milenios, o casi, alrededor de la cuestión ¿qué es un *lugar*?[34].

Tomaré algunas imágenes contrastadas sin detenerme en su contextualización. La primera, que en la Biblia de los nómadas, de aquellos que se pusieron en marcha y que pastaron en el desierto, la tierra se puede comprar, un lote aquí, otro allí, para construir una tumba, un altar o la tienda de Jacob. El pe-

---

[34] J.-C. Attias y E. Benbassa, *Israël, la terre et le sacré*, París, Flammarion, [2]2001 [ed. cast.: *Israel, la tierra y lo sagrado,* Barcelona, Riopiedras, 2001].

queño Dios colérico y posesivo de la tribu se resiste a convertirse en el dios de un lugar santo, es el residente de un arca móvil que rechaza el arraigamiento, insistiendo en vivir en un pabellón de tela y pieles, aunque ya exalta lo *sagrado,* un sagrado excluyente. En el Antiguo Testamento la única porción de tierra que se denomina «Tierra Santa» estaba situada en el desierto, en un matorral ardiente, allí donde se manifestaba la presencia visible del dios de Israel. Otra buena imagen para comparar: la Tierra Prometida es una tierra ocupada por otros distintos a los elegidos, que, en tanto que la han mancillado, son indignos; así, el dios de la Alianza pronto clamará a los nuevos arrendatarios: «La tierra es *mía,* ustedes no son más que extranjeros domiciliados en mi casa».

Tierra prometida por un dios «sin tierra», el del Libro para la diáspora del judaísmo desterritorializado durante tanto tiempo. ¿Se enseña en las escuelas de Israel que Palestina ha estado bajo dominio árabe-musulmán desde el año 634 hasta el 1099, casi cinco siglos? Tan sólo se puede aprender, me imagino, cómo se inventan lugares designados como «lugares santos» y a través de qué prácticas y de qué representaciones míticas, en el pasado y en el presente; además, la arqueología sale en apoyo de lo nacional, tanto allí como en otros terrenos de excavación donde se quiere arraigar una inquietante autoctonía.

En eso están los arqueólogos, pero también los geógrafos. En 1870, a la persona Francia se le «amputa» Alsacia-Lorena, «incorporada», algo que preferimos no saber, en 1766 por la Lorena de Barrès, el «arraigado». En 1903, junto con Lavisse, otra vez él, los geógrafos del terruño identificaron lugares muy antiguos, donde los hombres entablaran sus vínculos con la naturaleza desde hacía mucho tiempo, «mostrando» que esos lugares tienen una fisiognomía, una personalidad, que los distingue de los demás. En Israel, después de la Guerra de los Seis Días, se impuso una nueva mitideología de la tierra: la de los *nativos* (los *sabra,* del árabe «cactus»), el judío hebraico mestizado con un beduino imaginario. He ahí el elogio del beduino y la negación del árabe: los historiadores sionistas de los años treinta del siglo XX comenzaron el trabajo mostrando la unicidad de una nación sobre el suelo de la tierra de Israel (una

tierra en la que, advirtámoslo, no son los muertos quienes arraigan), afirmando que el rasgo más específico de Israel es una *conciencia histórica particular*. La historicidad viene del Libro santo y poco importa que, como dicen Revel y Burguière en su *Histoire de la France,* la historia sea, en primer lugar, una «pasión francesa» debido a la enseñanza de la historia local. La Francia de Vichy no tuvo que crear un Ministerio de Identidad Cultural y de Conciencia Nacional, prefirió desarrollar la etnografía francesa con el apoyo de una antropología física que iba a ser de gran ayuda a los «dictadores de la raza» –a quienes se les encargó una misión prioritaria: «Purificar la nación francesa»[35].

Quise abandonarme al ejercicio comparatista en el seño del *campo de lo nacional* –aquí solo, pero en otros lugares acompañado–, porque es ahí en donde la historia y los historiadores instalaron desde hace un siglo y medio, sobre todo en Europa, las fortaleza y los baluartes de un saber centrado sobre un único artefacto: la nación, incluyendo a todo lo que no ha cesado de excluir, en primer lugar a los cientos, miles, de culturas diferentes, declaradas extranjeras y, para la mayoría, «incivilizadas».

Analizar los componentes de estas mitideologías identitarias desde nuestros autóctonos en Grecia y hacer hipótesis sobre las relaciones entre las elecciones y las orientaciones que hacen que algunas de estas mitideologías sean más eficaces que otras agrupaciones más frágiles, es tremendamente revelador, lo reconozco con sumo gusto, del «saber inútil» que acompaña a las ciencias humanas. Actualmente, si hay algo realmente *útil* es emprender la crítica radical de las historias identitarias, heredadas y difundidas por toda Europa, en primer lugar, por los políticos, los historiadores y los bienpensantes de una derecha que no tiene ningún miedo de su extremo. Comparar de este modo, experimentando, es hacer ver que el rey está desnudo,

---

[35] Véase encarecidamente, aunque no sea francés «de raigambre», G. Noiriel, *Les origines républicaines de Vichy,* París, Hachette, 1999, en particular, pp. 211-272 (Savants, experts et pouvoir d'Etat). ¿Para cuándo un capítulo sobre los «historiadores», que también son sabios y expertos?

y tanto mejor. Es, además, comenzar a hablar de la responsabilidad de quienes avalan o escriben ese tipo de historia autista, como si todavía tuviésemos necesidad de la «Vieja» «mentira necesaria», aquella de la que hablaba Platón: un relato de autoctonía exclusiva, es decir, una *identidad mortífera*[36] en potencia.

---

[36] Es necesario leer y divulgar el tan acertado ensayo de A. Maalouf, *Les identités meurtrières,* París, Grasset, 1998 [ed. cast.: *Identidades asesinas,* Madrid, Alianza, 1999].

VI

COMPARABLES SOBRE LOS BALCONES DE LA POLÍTICA

Es una opinión bastante extendida en los Estados Unidos de Europa y de América que la democracia cayó, de una vez para siempre, del cielo y no tanto en Grecia, como en una ciudad en concreto: la Atenas de Pericles, con la cual conversan agradablemente, en un diálogo recurrente desde el siglo XVIII, otros principios más revolucionarios. En la memoria de los europeos, las inauguraciones de la democracia ocupan un lugar destacado: los italianos se refieren con sumo placer al movimiento comunal de los siglos XII y XIII; los ingleses, los primeros que osaron cortar la cabeza de un rey, se vuelven complacientes hacia los *Commons;* mientras que los franceses privilegian, con algunas buenas razones, la ruptura radical de 1789. Todas estas tradiciones nacionales respetadas, cuando no respetables, pertenecen a la Vieja Europa y los historiadores de las diferentes naciones no dudaron en mostrar su fundamento, evitando al mismo tiempo y con mucho cuidado una comparación que, a sus ojos, hacía innecesaria la diferencia de cronología y que habría podido herir una memoria nacional cuyos escribanos, principalmente en Europa, son por naturaleza los vigilantes guardianes.

MÚLTIPLES COMIENZOS

Generalmente, en tanto que los historiadores de la política, están estrechamente controlados por los politólogos, limitan la

confrontación entre las democracias antiguas y las modernas a juicios de valor, de los cuales el más apreciado es en el que se preguntan si, *realmente*, los atenienses conocieron «la» democracia. No en vano, Atenas, preferentemente la Atenas de Tucídides, parece ser, desde hace apenas dos siglos, el único interlocutor válido de las dos orillas del atlántico, colonizadas por «verdaderas» democracias, alabado sea dios, así como Juan Pablo II, su profeta. Estaremos de acuerdo en que, como todo el mundo sabe, o puede saber fácilmente, mientras que los inicios del movimiento comunal en Italia movilizaron a decenas de ciudades durante dos siglos, entre el XI y el XIII, en la Grecia antigua fueron varios centenares de pequeñas comunidades las que experimentaron durante más de 300 años diferentes modelos de *una* política de vocación igualitaria. Igual que la más pequeña comunidad de la Toscana o de Venecia se comprometió en una aventura por medio de la elección de diferentes opciones que les implicarían en una historia específica, cada una de las minúsculas ciudades de Sicilia o de las orillas del Mar Negro inventó por su cuenta, a partir del siglo VIII antes de nuestra era –ayer, como quien dice–, diferentes maneras de deliberar y de decidir sobre «los asuntos comunes». Así pues, la aldea de Dracón o Solón, la modesta aldea de los primeros tiempos de Atenas, sólo representa un tipo de ciudad entre otras muchas decenas de ciudades que también gozaban de la misma libertad para otorgarse prácticas inéditas relativas a los diferentes aspectos de la vida común.

Comparar, pero de una forma diferente a la del café, es un tónico eficaz para escapar de la vía muerta entre el «milagro griego» que nunca acaba y la «civilización occidental», obesa incurable. Tras una treintena de años, el campo de la comparación puede extenderse a otras sociedades y a nuevos continentes[1]; así, mientras los historiadores de Ucrania y del mun-

[1] Ya he argumentado a favor de esto y trabajado en ese sentido en M. Detienne, *Comparer l'incomparable,* cit., pp. 105-127; y en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., concretamente en «Des pratiques d'assemblée aux formes du politique», pp. 13-30; «Retour sur comparer et arrêt sur comparables», pp. 415-428.

do ruso redescubrieron las maneras tan extrañamente «democráticas» de los cosacos de entre los siglos XV y XVII[2], los antropólogos desplazados al sur de Etiopía para investigar los sistemas de parentesco, atraparon en sus redes prácticas asamblearias autóctonas que denominan «lugares de la política», tal como las designó uno de sus descubridores, Marc Abélès[3].

Sin esperar por los hallazgos de otros observadores del hombre –actualmente muy preocupados por la acusación de acoso etnográfico–, es lícito describir una pluralidad de esos «lugares de la política» en sociedades que se distancian unas de otras en el tiempo y en el espacio. Los ochollo de los montes Gamo, que habitan en el sur de Etiopía desde el siglo XIX, no parece que hayan consultado, al menos hasta el presente, los archivos comunales ni de Siena ni del Arezzo; tampoco los cosacos de Zaporozhia en el siglo XV habían necesariamente encontrado en la *Ilíada,* y mucho menos aún en el lugar de Mégara Hiblea (Sicilia), el inicio del *ágora* y del círculo de la asamblea comunitaria que data, como mínimo, del siglo VIII antes de nuestra era. En cuanto a los constituyentes franceses de 1789, que estaban bien informados sobre el sistema inglés que contaba ya con varios siglos de experiencia, aparentan deber y querer inventar todo sobre la tabla más o menos rasa de eso que se va a llamar Antiguo Régimen. Los antropólogos enseñaron, a los historiadores suficientemente libres como para no desconcertarse con las obligaciones impuestas por el orden que les gobierna, que distintas culturas de África y del mundo eslavo practican, tanto ayer como hoy, diferentes formas de «democracia» en asambleas reunidas para discutir los «asuntos comunes» del grupo. No hay pues ni milagro ochollo, como tampoco hay milagro griego o cosaco, hay que decirlo.

---

[2] Cfr. Los trabajos de Iaroslav Lebedynsky, citados en su contribución «Les Cosaques, rites et métamorphoses d'une *démocratie guerrière*», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 147-170.

[3] En esta reflexión comparativa, Marc Abélès jugó un papel importante. En primer lugar, con su libro *Le lieu du politique,* París, Société d'Ethnologie, 1983, y seguidamente con «Revenir chez les Ochollo», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 393-413.

De la política o de los *lugares de la política.* Al sentido común no sólo le gusta creer que *lo* o *la* política cayó un buen día del cielo en la Atenas «clásica» bajo la forma milagrosa y autentificada de la democracia, sino que considera evidente que una historia divinamente lineal nos lleva de la mano desde la Revolución americana, pasando por la Revolución francesa, hasta nuestras sociedades occidentales, tan felizmente convencidas de que su misión es convertir a todos los pueblos del mundo a la verdadera religión de la democracia.

Nunca he dejado de mostrar, aquí y en otras partes, el mayor de los respetos por «los helenistas»; de hecho, una muestra de este buen sentimiento es que me he preocupado por conocer lo máximo posible sobre los primeros tiempos de cientos de pequeñas ciudades que surgen entre los siglos VIII y VI a.C.[4]. Debo decir, a pesar de todo, que de un continente a otro –el helenismo es universal y «católico»–, los historiadores de la Rosetta, los inmortales de la Cúpula* y los sabios de autoridad estrictamente germánica, discuten con tanta cortesía como combatividad, ¿sobre qué?, sobre la invención de la política en Grecia, por supuesto, pero sobre todo sobre su fecha de nacimiento, lugar, día, hora, color de sus ojos y sexo, cuestión principal en nuestros campus, *le politique* (en francés), *to politikon,* un falso neutro heredado del griego, en donde parece haberlo introducido un conferenciante venido de Halicarnaso a Atenas, un tal Heródoto.

Por higiene, apenas hube conocido el estado de la cuestión de *la* ciudad griega me tomé una licencia sin perder tiempo ni papel en realizar un inventario de los trajes que le reservaron en Múnich, el Barrio Latino o Cambridge, por citar sólo algu-

---

[4] Un libro capital sobre las ciudades griegas: F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque: de Nestor à Socrate,* París, Publications de la Sorbonne, 1997. Cfr. con su contribución «Des cités grecques: en guerre et en délibération», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 171-189.

* Los inmortales de la Cúpula son los 40 miembros de la Academia Francesa. *[N. del T.]*

nas de las casas de la Alta Costura más cotizadas. Como le sucede a todo el mundo, me encontré con gente que afirmaba en la vía pública que toda sociedad es política y que la política es el poder, o que todo empieza con la distinción entre el amigo y el enemigo. Nada que me haya disuadido de pensar, o casi. En una palabra, de desafiar toda definición previa «de la» política.

Querer reunirse

Intentar no pensar, ¿pero hasta dónde? Hasta las prácticas de reunión, prácticas observadas en los momentos iniciales, por lo tanto, posiblemente bajo una apariencia simple. Expliquémonos. Prácticas de asamblea y, más concretamente, de querer reunirse. Primera orientación: *querer reunirse,* sea, pero ¿para qué? *Para debatir sobre los asuntos comunes*. Segunda orientación, que no es nada inocente, pues tengo que hacer una elección muy específica. No se trata de reunirse para una jornada de pesca, ni para intercambiar plumas por garras. Sé sobradamente hasta qué punto las fronteras que parecen más seguras pueden ser porosas y flotantes, pero los procedimientos verbales tendidos hacia una idea de «lo que es común» delimitan, quizá, un límite máximo provisional de ese «querer reunirse», donde *puede* fabricarse algo parecido a la política, o incluso un «lugar para la política». Se trata de un comparativismo «experimental».

En la circunspecta elección del «querer reunirse para debatir sobre asuntos comunes», reside, me parece, una primera ventaja: es la de partir de una categoría flexible sin llegar a ser excesivamente fluida. No se trata de un paradigma común, como, por ejemplo, el del «humanismo cívico», propuesto por John Pocock, ese *vivere civile,* un dispositivo con el príncipe como agente político, y asociados, cogidos de la mano a la florentina, el ciudadano, el retórico y el inspirado legislador. Excelente entrada, desde luego, para el mundo anglosajón posterior al siglo XVI, pero tampoco exportable como la categoría «imperio». Los comparatistas que desconfían de las «homologías» deben huir como de la peste de las «entradas de las en-

ciclopedias» llamadas de ciencias sociales. Apelo al observador imparcial que todavía existe, el querer reunirse con el color elegido no es, ni es una categoría suficientemente local ni una noción excesivamente general, del tipo «atrápalo todo».

La categoría elegida para una investigación ya publicada[5] se abría, de forma muy directa, con una serie de cuestiones relativas a prácticas concretas. ¿Quién pone en marcha el proceso de reunión?, ¿lo hace cualquier miembro del grupo?, ¿un anciano?, ¿un hombre de autoridad?, ¿un jefe elegido?, ¿un individuo dotado de un poder religioso? ¿Dónde se celebra la asamblea?, ¿en un lugar siempre distinto?, ¿en un lugar señalado?, ¿en un emplazamiento fijo?, ¿acondicionado, entiéndase arquitectónico? ¿Es un lugar ritualizado?, ¿discretamente?, ¿solemnemente? ¿Quién abre la asamblea? ¿Cómo se clausura? ¿Quién la preside?, ¿cómo? ¿Está precedida por un consejo restringido?, ¿de qué tipo? ¿Existe algún orden del día? ¿Cómo se toma la palabra?, ¿con qué gesto? Si hay debate, ¿de qué tipo es?, ¿es con o sin «contradicciones»? Y el calendario de la asamblea, ¿cuál es su ritmo? ¿Cómo respira ese querer reunirse? ¿Se toma una decisión final?, ¿por aclamación?, ¿se vota a mano alzada?, ¿de forma secreta?, ¿por mayoría?, ¿cuál es el estatuto de la minoría? ¿Cómo se decide el quórum, en relación con la totalidad de una asamblea o de una comunidad?

A medida que avanza la complicidad entre etnólogos e historiadores y más se precisan las cuestiones, más proliferan las diferencias en beneficio de la experimentación; tan sólo se trata de hacer reflexionar sobre la complejidad de la fábrica de cualquier cosa que pudiese ser «de la política».

La otra ventaja de la entrada «querer reunirse» es el hecho de que facilita la mirada en perspectiva de una serie de sociedades tan diferentes y tan separadas entre sí como las comunas italianas de la Edad Media europea, los monasterios budistas del Japón, los constituyentes franceses, los cosacos contempo-

---

[5] Se trata de M. Detienne, ed. y dir., *Qui veut prendre la parole?*, cit., investigación que inicié en 1982 en Marsella, donde me esperaban los primeros obstáculos (pp. 417-418) y concluida en su fase «coloquial» en París, en la Fondation des Sciences Politiques (en el año 2000).

ráneos del *Príncipe* de Maquiavelo, los actuales ochollo de Etiopía, los circasianos del siglo pasado, los senufo de Costa del Marfil, los canónigos seculares, bien alimentados, enormes y grasos del Occidente medieval, las minúsculas ciudades de la Magna Grecia y de Sicilia, en resumidas cuentas, una veintena de culturas movilizadas durante la primera etapa de esta investigación compartida. Veinte sociedades, no en general, sino en microconfiguraciones analizadas por quienes las estudian desde el interior, en muchos casos desde hace veinte años.

Es preciso decirlo de nuevo: nunca he dejado de aprender en su compañía; en primer lugar, era necesario despejar de su mesa de trabajo las pesadas fruslerías *kitsch* como Estado o democracia, disponibles en todos los supermercados de ciencias humanas. A continuación, era necesario purgarse, mañana y noche, de todo fantasma de origen, olvidándonos, aunque nos resulte difícil, de la horda primordial que proyectamos en nuestras películas preferidas: dejemos en el armario a la santa familia de nuestra infancia occidental, cuando no indo-aria y pongamos fin al reino de la «comuna», esa matriz crepuscular nacida directamente de la naturaleza o, peor aún, «salida de la mano de Dios», como le gustaba decir a Tocqueville, sí, a Tocqueville.

Comparar los inicios

Hay que partir de formas simples, observar las prácticas iniciales y trabajar sobre microconfiguraciones, puesto que son más fáciles de comparar que los estados complejos o semicomplejos, ensoberbecidos en sus macroconfiguraciones. Efectivamente, los inicios son múltiples y no se reúnen, aunque en ocasiones se pueden concretar en un espacio casi vacío, sobre una tabla rasa o sobre un zócalo nivelado, cuando no en contextos altamente sofisticados. El nacimiento de eso que podríamos llamar «un lugar de lo político» nunca es igual de una sociedad a otra. Así, para los primeros cosacos, hombres que se autoproclaman libres, primero está la estepa y su silencio glacial; para las ciudades liliputienses dibujadas en la arena de la Magna Grecia, la tierra era virgen y no estaba ocupada, al me-

nos a primera vista; para los revolucionarios de la comuna marina de Pisa del año 1080, no obstante, existían la ciudad, sus nobles y las autoridades, tanto las del Imperio como las de la cercana Iglesia, finalmente, ante los constituyentes franceses, en busca de un círculo que cubriese su hemiciclo, en los orígenes de todo estaba eso que después denominaron Antiguo Régimen: el rey y una sociedad de órdenes y de privilegios que había que desmontar, que romper a martillazos.

Mantengamos la vista sobre los constituyentes, esos mutantes de 1789. He ahí un comienzo fascinante, bien observable y que, a partir de su formidable «querer reunirse» para debatir los asuntos de todos (la fórmula aquí da en la diana), inventa con pasión una serie de prácticas asamblearias, imagina un espacio inédito para acoger las deliberaciones permanentes entre los «representantes de la nación», disponiendo, en un principio, de un derecho de palabra igual para todo aquello que concierna al bien del pueblo, un pueblo rápidamente consagrado como soberano. Paralelamente a esas múltiples prácticas, se desarrolla una reflexión a varias voces sobre el lugar inédito de una política que rechaza cualquier precedente, he ahí la virtud de los comienzos, que permite ver cómo se esbozan las configuraciones y qué elementos se disponen para dar forma a la idea de una comunidad, a las modalidades de una especie de soberanía del grupo sobre sí mismo, a la arquitectura mental de un espacio público y al proyecto de un tipo de ciudadanía.

Comparar a lo lejos es un juego intelectual que facilita la investigación compartida y sin prisa; ahora bien, para ofrecer una estimación, quisiera mencionar, a vista de pájaro, alguno de los posibles comparables en el extenso ámbito de «¿quién quiere tomar la palabra?», según el título elegido para la antedicha investigación comparativa que hace referencia a la fórmula del heraldo que abría la asamblea en una ciudad griega.

La operación más sencilla para conseguirlo consiste en sacar partido de una serie de conceptos que parecen ser buenos reactivos en el campo del «querer reunirse» con fines bien delimitados. Retendré tres de estos conceptos: el de «cosa pública» o asuntos comunes; a continuación, el de «ciudadanía», que se

tiene que poner entre comillas dobles; y, finalmente, el par «semejanza-igualdad».

La cosa pública

Privilegiar las formas concretas de reunión permite que nos demos la oportunidad de observar cómo las representaciones de asuntos comunes pueden moldearse a través de las prácticas de un querer reunirse local. Querer: dos palabras para insistir en ello. Algunas personas se apelotonan, otras se reúnen. Un jefe o un reyezuelo pueden ordenar una reunión; una concentración de personas se produce como consecuencia de un incidente cualquiera: un accidente o algo que sorprenda a quienes pasen por allí. Circulen, no hay nada que ver. Querer reunirse con unos objetivos precisos es cosa de una minoría, que debe ser activa. ¿Qué puede motivarla? Podríamos responder aludiendo a los diferentes tipos de hombres, unos más activos que otros, sin querer esperar a una explicación.

Elegí la fórmula del heraldo de la Antigüedad, no porque sea griega, nadie me puede acusar de helenomanía, sino porque introduce un «querer» sin el cual esa actividad política concreta, una entre tantas centrada en los asuntos comunes para debatir, ni se podría instituir, ni engrandecer, ni desarrollar. Extrañeza por un lugar reservado para debatir los asuntos *comunes* a los individuos naturalmente diferentes y espontáneamente desiguales. El «querer reunirse» parece imponerse progresivamente a través de las prácticas y una especie de escenificación que hará descubrir a la colectividad algo semejante a una primera soberanía del grupo. Debatir los asuntos reconocidos como «de todos», hablar de lo que puede ser sentido y reconocido como lo más esencial para el grupo, significa, para la comunidad comprometida con ese trabajo, y es considerable, otorgarse nuevas representaciones a través de prácticas específicas y de simbolismos convergentes.

No hay nada más enclenque que un lugar de lo político o un lugar de igualdad recién llegado. Los canónigos seculares, si tomamos una colectividad cualquiera al azar, son llamados a

debatir tres veces por semana los asuntos comunes. Elaboraron un sistema de remuneración equilibrada para compensar las fuertes desigualdades entre ellos; no obstante, la *universitas,* así se llamaba la «cosa común» de los clérigos seculares, se reafirma con la elección de un lugar de reunión central, como puede ser para los ciudadanos y los burgueses la torre del reloj o el mercado.

La *universitas* de los clérigos posee también un cofre destinado a los archivos y un sello que le confiere una parte de autoridad. Los cosacos, tanto los de Zaporozhia como los del Don, ciertamente no se reúnen dos o tres veces por semana, pero ellos practican una igualdad mucho más estricta que abarca a todos los ámbitos de actividad: guerra, caza, pesca, tierras cultivadas. La «comunidad» (*tovaristo,* en ucraniano) está presente, no sólo cuando todos los cosacos forman sobre la plaza mayor un gran círculo jerarquizado, sino también cuando se sitúa en el centro de la asamblea la masa del jefe de guerra, el sello de los jueces y el gran tintero de plata del secretario.

Para pensar y simbolizar «lo que es común», las primeras ciudades griegas imaginaron, no sólo la moneda o el altar de los sacrificios, también el hogar público bajo la mirada de Hestia, el hogar común que se corresponde con la Vesta de los romanos. Encarna la idea de la ciudad unitaria en el lugar donde, cada día, se reúnen los magistrados encargados de los asuntos comunes.

En el Japón medieval, las reuniones de monjes budistas toman otro camino. Precede a la asamblea un juramento de unión o de armonía en el que cada uno se obliga a hacer saber al conjunto de la comunidad aquello que concierne a «cada uno y a los otros», y la asamblea, que quiere ser unánime, considera que su decisión o sus juicios se hacen bajo la mirada de dioses.

Para los monjes, sus autos tienen una fuerza más grande que las voluntades de la corte imperial. En el país senufo, en Costa del Marfil, en el centro del espacio reservado a la asamblea igualitaria de los iniciados, hay un lugar vacío, el de la «vieja», el lugar desde donde se anuncia la palabra de todos. En Francia, Ledoux, arquitecto visionario del tiempo de la Revolución, quiso instalar el Altar de la Patria –con el «morir por

ella»–, en el centro del hemiciclo de la Asamblea Nacional, nación-patria, y he ahí un lugar de la política al límite de la sobrecarga.

Y LA JUSTICIA

Durante el trayecto, entre las culturas tan afortunadamente distintas, me pareció que la categoría «Justicia» no podía ser incongruente con la formación de lo que llamaremos un «lugar de la política». Olvidemos las ciudades de Europa, donde la separación de poderes forma parte de su paisaje natal. ¿Pueden existir lugares de igualdad o de lo político sin requerir la institución de una justicia? Una justicia para quienes consideran, en ese lugar, que son «semejantes» por algunos rasgos e «iguales», antes que sometidos los unos a los otros o vinculados entre ellos por un sistema de parentesco y obligaciones desiguales. Por vías distintas, sociedades que se ignoran mutuamente, pueden descubrir que una relación de justicia entre iguales y semejantes no es indiferente a la constitución de un vínculo político. Más sencillamente, parece que una colectividad que aspira a fundar una especie de soberanía para sí misma, tiende a otorgarse la capacidad para resolver sobre lo justo y lo injusto. Es preciso fundar «tribunales», elegir jueces y crear jurados, no en vano una de las primeras tareas de una asamblea deliberante y ejecutiva es establecer uno o varios tribunales de sangre. ¿Qué sangre? La de un «ciudadano», la sangre derramada por uno de los miembros de la comunidad o incluso por un extranjero o también por la «gente del país» en el espacio que la nueva colectividad hizo suyo y considera como la tierra sobre la cual la comunidad ejerce su autoridad. Parece que un homicidio en esas condiciones afecta directamente a la comunidad. Es ella quien se va a constituir en asamblea de enjuiciamiento, abriendo un espacio en el que se reúnen todos los «ciudadanos», formando eso que llamamos jurados populares. Una de las acciones más decisivas para los asuntos comunes y para establecer sólidamente la primera ciudad es posible que sea la de invitar a todos los ciudadanos a la constitución de un

único y mismo jurado. En Filadelfia, en el transcurso de un viaje de observación por América, Tocqueville mostró su admiración por la invención de los jurados populares, ya que eso quería decir, en su opinión, que un mayor número de personas podría establecer *la verdad* en un asunto público. Cuestión que se le parecía a aquella del derecho de sufragio que, en el orden político, se buscaba a mediados del siglo XIX de nuestra era. Para los cosacos, esos hombres libres, esos guerreros, el sello de la justicia formaba parte de la tríada simbólica por medio de la cual la comunidad se hacía presente y se reconocía a sí misma. En el mundo de las comunidades italianas, notarios y juristas orientaron muy tempranamente a la justicia hacia los asuntos de la *universitas*. En el norte de Italia, por ejemplo en Milán, me dicen, el espacio propio para la justicia de los «ciudadanos» es a menudo más antiguo que el de las asambleas deliberativas.

Permitidme decir, otra vez más, que el ejercicio de una justicia propia de la comunidad o de la ciudad contribuye fuertemente a la autonomía de los asuntos comunes. Más concretamente, la justicia puede ayudar a desbloquear ciertos rasgos del individuo en el círculo de su «ciudadanía». Con la llegada de la responsabilidad criminal, el individuo aprende a emanciparse de la «solidaridad familiar», allí donde es más severa; tiende a convertirse en un sujeto de derecho en el espacio de los tribunales, donde puede desplegarse con la acusación pública de la defensa argumentada. Un derecho toma forma, pues, cuando distingue entre diferentes grados de responsabilidad y fija una tarifa para los castigos. Para «quien toma la palabra», para el porvenir «político» del ciudadano de un lugar cualquiera, es, así lo creo, una etapa importante en dirección a algo semejante a un individuo equitativo, es decir, llamado a juzgar equitativamente a sus «iguales» y a sus «semejantes».

La ciudadanía en ciernes

Segunda noción que también se presta a ser objeto de mercadeo: la «ciudadanía», excelente reactivo en el campo de los

posibles de la política. Llega con preguntarse, por ejemplo, cuáles son las cualidades deseadas o requeridas por uno de aquellos que tan obstinadamente quieren reunirse para hablar exclusivamente de asuntos comunes. En el círculo del «¿quién quiere tomar la palabra?», ¿quién es el «primer orador»?, ¿qué debe ser?, ¿qué debe tener?, ¿cómo se califica? El «derecho igual» de la ciudadanía, decretado, por ejemplo, por la Revolución francesa, no tenía sentido fuera del contexto filosófico del siglo XVIII. Pero, ¿en qué consistía exactamente el «derecho a la igualdad» en el momento en que fue proclamado y publicado en la Declaración de los Derechos del Hombre, sobre el fondo de la disolución de un régimen estamental con sus privilegios jerárquicos? Veinte millones de ciudadanos de un día para otro no significa que surgiesen de la tierra ciudadanos activos, comprometidos en todos los niveles de la nación en la participación de los asuntos públicos. En 1789, era suficiente con haber «nacido en Francia» para gozar del derecho teórico a la igualdad, pero quedaba todo por hacer para los militantes de las asambleas o de las secciones. Tomemos grupos de 200 o 500 griegos, como los que se establecieron, en los siglos VIII y VII antes de nuestra era, en el litoral situado entre Sicilia y el Mar Negro, su «ciudadanía» en potencia comienza con el trazado de un círculo, llamado ágora –asamblea–, a menos que esté con el lote de tierra sorteado antes de la salida o en el buque mismo. Cada cual, en posesión de sus armas, parece gozar de un derecho igual en los debates y en los sacrificios alimentarios acometidos por la colectividad. Participar, tomar parte, parte igual, en todo aquello que sirve de apoyo a lo «común» o a la ciudad *(polis)* es el corazón palpitante de una primera ciudadanía centrada sobre el espacio reservado a las asambleas, a los debates públicos, a la lucha discursiva en torno a los asuntos comunes del grupo apenas instalado. Es en uno de estos nuevos lugares de igualdad y quizá «de lo político» donde mejor se observa la forma en que se pueden disponer los elementos constituyentes de una «ciudadanía» centrada en los «asuntos comunes». Ser del país y habitar sobre una parcela no es suficiente, es preciso formar parte del círculo de la asamblea voluntaria y participar de la justicia, otro círculo, o un círculo

dentro del círculo. ¿Cómo quieren y pueden actuar juntos los «ciudadanos»? Las naciones de ayer y sus sucesivas experimentaciones, son muy útiles para dar forma a los tipos de ciudadanía y, en consecuencia, a los criterios que permitirán distinguir a los «ciudadanos» de los extranjeros en tránsito o residentes, establecer una serie de gradaciones entre quienes son acogidos y quienes pueden ser integrados y «naturalizados», así como diversos grados sobre cómo tener o no tener acceso a responsabilidades públicas, a las más altas magistraturas o incluso a las funciones esenciales de la ciudad o del grupo. Más tarde o más temprano, la asamblea –*universitas* o *community*– espera del ciudadano activo que esté dotado de ciertas cualidades antes de exigir, *era sabido,* que posea ciertas virtudes específicas, quizá las mismas que orientarán de manera decisiva a la *Respublica* o su equivalente.

Semejantes e iguales

Tercera entrada o noción útil para hacer pensar: «Similitud-igualdad». Se puede hacer la hipótesis de que «querer reunirse para deliberar sobre los asuntos comunes» presupone que cada cual acepta reconocer en el otro del mismo círculo una similitud o alguna forma de igualdad. La primera analogía pensada no crea una semejanza suficiente como para entrever la posibilidad de una «cosa común». Rousseau podía pensar que la ciudadanía de los antiguos estaba inspirada en una sensibilidad común que nacía de la familiaridad y de la compasión entre miembros de una patria pequeña. En aquel tiempo, pensaba, la voluntad general brotaba de la fuente. La similitud de los sentimientos y de las opiniones seguramente no era la única vía posible. Los cosacos, que tienen en común el hecho de quererse «hombres libres» entre príncipes y siervos, se llaman a sí mismos «hermanos». Su padre es el jefe que se dan a sí mismos, cada año, cuando se reúnen todos los «hermanos», a su vez «semejantes» e «iguales» por sus prácticas de igualdad. Al principio, los cosacos eran todos «hombres libres», como los actores de la primera comuna de Pisa en el siglo XI eran en su mayoría marine-

ros «libres» que se aplicaban en el mar de la misma manera. Mientras otros son monjes budistas o canónigos seculares.

Hay sociedades en las cuales la similitud y la igualdad se enuncian de manera explícita, con un cierto estado del «querer saber». Así ocurría, podríamos poner por ejemplo, en la Grecia antigua, en las minúsculas ciudades de la época arcaica, donde cada uno recibía derechos iguales y una participación igual en los privilegios de la «ciudadanía». Similar semejanza supone que se pongan entre paréntesis los rasgos distintivos de gentes que, por otra parte, establecían diferentes estatus sociales o relaciones de relación. En este sentido, reconocerse recíprocamente en las formas de semejanza puede contribuir a que exista la idea de comunidad o ciudad. Las prácticas de igualdad, además, tienen una virtud constitutiva: en primer lugar, la igualdad aritmética, tanto en la división de las tierras como en la distribución del botín o en la distribución de las comidas, por ejemplo, en partes iguales y sorteadas. La igualdad geométrica, a pesar de sus diferentes formulaciones, avanza rápido por su camino. Falta que la igualdad, sea cual sea el mecanismo por el que haya sido descubierta, se transforme en un grito de guerra, como por ejemplo, a finales del siglo VI, en Atenas. Se trata de la palabra *isonomia,* «tener una parte igual». ¿De qué? Por supuesto de todo, aunque esto no signifique siempre, como con ocasión de tantas guerras civiles, la abolición de las deudas y la redistribución de las tierras. Mientras, los bostonianos que Tocqueville encuentra en 1831 se vanaglorian de ser iguales en derechos ante Dios, que todo lo ve desde la distancia. La igualdad debe explicitarse, debatirse en público y muy a menudo conquistarse en cada etapa y en todos los niveles del reunirse. Una igualdad teórica puede, ciertamente, hacer descubrir las virtudes de la mayoría para las decisiones de la asamblea, pero una igualdad estricta articulada en prácticas guerreras muy bien puede adaptarse al no reconocimiento de una voz para cada uno de los semejantes.

Otras entradas nos acechan, comenzando por la de la doble vía de lo público y lo privado. ¿Cómo se moldea un espacio público que es el privado que se busca en el límite entre los «ciudadanos» –por ejemplo, los que se reúnen y actúan en la igual-

dad– y los individuos que comienzan? ¿distinguiéndose por sus características singulares y por sus intereses propios? Ciertamente, está también la cuestión ¿será rentable? Entre los tipos de hombre, al menos los que parecen a primera vista más aptos que otros para entreabrir un lugar de lo político o para esbozar un espacio igualitario, están el guerrero, el monje o el comerciante, por no señalar más que a los más visibles.

Más cosas

La ocasión es buena para retomar una serie de reflexiones alrededor de la cuestión del «querer reunirse» en las sociedades vistas en perspectiva, pues podrían despertar la curiosidad de quienes vengan después por estas cuestiones[6].

Todos tienen el derecho a reunirse[7]

Sudáfrica, *Bill of Rights* de 1996. Una conquista de la nueva república: todos tienen, a partir de ese momento, el derecho a *reunirse*. Nada podría inaugurar mejor un enfoque comparativo que la conocida experiencia del país que durante tanto tiempo fue el del *apartheid*. Obligado a cualquier precio a negar el deseo de querer reunirse con otro, cómplice evidente de un debate necesariamente sedicioso.

¿Reunirse? ¿Según la buena voluntad de un individuo? Un profesor de retórica parlamentaria, Philippe-Joseph Salazar, descubrió que la asamblea ni viene dada ni es una adquisición. El sentido común nos obliga a abrir los ojos de par en par. Buena señal.

---

[6] Las obras llamadas colectivas, ya sean «reflexivas» o del tipo «cajón de sastre» se incluyen todas en un mismo saco, están avocadas a la no difusión, a no ser la de las bibliotecas universitarias. No tengo ningún escrúpulo en poner en circulación en este capítulo las cuestiones y problemáticas que redacté para *Qui veut prendre la parole?* Sí, por qué habría de saber más o querría profundizar más. En cada ocasión iré señalando el título de la obra de las contribuciones concernidas.

[7] Inspirado en Ph.-J. Salazar, «En Afrique du Sud. Eloges démocratiques», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 33-45.

El círculo y el hemiciclo[8]

El espacio, con el individuo que se quiere reunir, es un componente esencial de las prácticas de la palabra en torno a los asuntos comunes. Reunirse implica, necesariamente, construir un territorio, dibujar espacialmente la representación física de quienes quieren hablar, escuchar, responder con argumentos y, sin duda, decidir. Los lugares de reunión parecen ser un espacio inédito: aquel en el que un grupo decide poner en común un intercambio de palabras que forjará el discurso público de una comunidad.

Como consecuencia de la circulación regulada de una palabra pública entre individuos que se reconocen como iguales, emerge una especie de autoconciencia del grupo, si no la misma idea de «soberanía del pueblo» a través de su asamblea de representantes. El espacio es un terreno de experimentación para los constituyentes franceses desde 1789. ¿Formas viciosas o virtuosas de las salas de reunión? Cuestión de actualidad desde que la arquitectura se preocupa de promover las virtudes cívicas con las virtudes morales. Así pues, ¿cuáles son los efectos del círculo o del hemiciclo para representar la igualdad, reconocerse en la idea de la soberanía del pueblo o producir la mejor epifanía emocional de la voluntad general? Teatro, espectáculo y política; representación y sensación de lo político.

Lugares de igualdad[9]

Tres ejemplos, tres terrenos: los monjes budistas en el Japón medieval, los canónigos seculares en la Francia de finales de la

---

[8] Cfr. J.-Ph. Heurtin, «Architectures morales de l'Assemblée nationale», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 49-81.

[9] Cfr. P.-F. Souyri, «Des comnunautés monastiques dans le Japon médiéval», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 85-94; H. Millet, «Chanoines séculiers et conseils de prélats. En France, à la fin du Moyen Age», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 95-106; A. Zempléni, «Les assemblées secrètes da Poro Sénoufo (Nafara, Côte-d'Ivoire)», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 107-144.

Edad Media y los iniciados en las sociedades senufo en la actual Costa de Marfil. En Japón el contexto es de ruptura con el orden establecido: una voluntad de justicia manifestada por individuos «equitativos» en un «Consejo de Estado» independiente de las instituciones gubernamentales. Al mismo tiempo, las comunidades de monjes reafirman su autonomía: se obligan a rendir cuentas de todo lo que concierne a uno mismo y a los demás, establecen su vinculación por medio de un juramento y se refieren a la autoridad de los dioses presentes en la asamblea. Estas comunidades monásticas son poderosas económicamente, sabiendo hacer valer sus decisiones ante la corte imperial. En las asambleas, donde una voz es equivalente a un voto, prevalece la norma de la unanimidad. Para los canónigos seculares el horizonte es diferente: esbozo de un poder temporal frente a la Iglesia marcado por la autoridad jerárquica y en una sociedad de tipo real que se concede un clero galicano. ¿La «práctica de la democracia directa» forma parte realmente del paisaje del Occidente medieval? La cuestión debe proponerse de nuevo para las comunas italianas. Efectivamente, desde los primeros momentos existieron asambleas igualitarias que deliberaron sobre los asuntos comunes de los sacerdotes, unos sacerdotes que se esforzaron en reducir las desigualdades entre ellos, surgiendo así la idea de la *universitas* y su simbolismo: el sello, los archivos y un lugar fijo. La asamblea de los canónigos seculares cultiva la mayoría con votos escritos. En esas dos edades medias que apenas se conocen, ¿qué significan esos lugares de igualdad en los cuales se desarrollan debates y se toman decisiones sobre asuntos comunes de forma autónoma? En relación con otros lugares reconocibles: ciudades comerciales, comunidades campesinas, monjes-guerreros, ¿qué tipo de individuo, entiéndase de «ciudadano», generó ese empuje igualitario?

En Costa de Marfil, entre los senufo, un etnólogo atento y paciente descubrió una especie de «república» iniciática cuyas prácticas estaban destinadas a restablecer diariamente el primado de la igualdad; espacio ritualizado en forma de hemiciclo, la asamblea se consagraba exclusivamente a debatir los «asuntos del bosque», es decir, aquello que concierne en común a los iniciados de «la Madre», en una sociedad en la cual

todo individuo masculino debe ser iniciado. En el centro de la asamblea del bosque hay un lugar vacío, el de «la Vieja», la madre de la línea incestuosa de sus hijos, pero esta madre no tiene máscara parlante, una figura de la soberanía central de la palabra, una instancia diferente de la Vieja de la iniciación.

Fuera del bosque, otra asamblea, también con su lugar de igualdad, administra los asuntos de la aldea: consejo, jefatura, con su pequeño cortejo de desigualdades y de intereses en conflicto. Ahora bien, el consejo de la aldea está formado por todos los hombres adultos que se iniciaron en su momento en el bosque. ¿Una entre tantas cohabitaciones? ¿Y en el continente africano, tan evidentemente rico en asambleas?

Los guerreros: cosacos, griegos o circasianos[10]

El guerrero como tipo de hombre, más que la guerra, que excede la comparación entre los inicios de un «querer reunirse» entre Cosaquia, las ciudades griegas y la Circasia del último siglo. Mientras que los helenos están serios desde hace mucho tiempo, los cosacos hacen reír. Sin razón. En esta investigación experimental, ocupan un lugar esencial.

El círculo igualitario de quienes se hacen llamar «hombres libres» fascina a todos aquellos que se preguntan cómo y por qué unos hombres, rechazando el poder de los señores y el despotismo de un zar moscovita, llegan a imaginar en el vacío de la estepa el trazado de un círculo que va a dar su nombre a la asamblea. Un círculo de «hermanos iguales» en cada nivel de organización de una sociedad radicalmente opuesta a todas las formas de poder autoritario. De todas las asambleas, la más importante era en la que elegían anualmente sus magistrados, jefes militares, jueces y secretarios, a quienes la asamblea tenía

[10] Cfr. I. Lebedynsky, «Les Cosaques, rites et métamorphoses d'une «démocratie guerrière», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 147-170; F. Ruzé, «Des cités grecques: en guerre et en délibération», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 171-190; G. Charachidzé, «En Circassie: comment s'occuper du gouvernement des hommes», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 191-210.

el derecho a revocar si así lo quería la mayoría más ruidosa. Una sociedad de guerreros que aplica la partición igualitaria de las riquezas: tierras, rentas o botín se repartían a suertes.

¿No se podría inventar un círculo igualitario en varias ocasiones? ¿Los «hombres libres» de las primeras tribus zaporogas observaron las comunidades turcomongoles? Los guerreros aqueos reunidos en círculo sobre la arena troyana ¿debían ser herederos para comenzar a repartir el botín o a distribuir en partes iguales las piezas del sacrificio echándolo a suertes? Desde los hombres de bronce de la *Ilíada* hasta aquellos de Esparta que se dicen *semejantes,* se perfila una especie de soberanía de la asamblea de dominante igualitaria tan fuerte que, en el siglo VII antes de nuestra era, por tanto cuando surgen las desavenencias entre los «jefes», la victoria tiene que recaer en la mayoría del pueblo reunido: el recuento de votos instituye el «poder», el *kratos* del pueblo, del *demos*. Epifanía de una primera «democracia», de la soberanía del pueblo en la lengua de sus indígenas. «¿Quién quiere tomar la palabra?», dice el heraldo en la asamblea reunida para deliberar sobre la guerra y todas las empresas militares conducidas por cada una de esas minúsculas ciudades. Lo sabemos, el derecho a la palabra es inseparable de la capacidad para llevar armas y combatir con los otros ciudadanos por los «asuntos comunes» y, en breve, por la patria chica.

Un ejército en campaña puede convertirse en asamblea nómada y competir con la que permaneció «en la ciudad», a menos que, como en Esparta, los ciudadanos soldados hubiesen delegado su poder de decisión a las instancias que quedan en el lugar, éforos, y en su caso consejo, antes de partir.

Fuera de Cosaquia, en el siglo pasado, con ocasión de un enfrentamiento radical con la Rusia imperialista, la sociedad cherquesa del Mar Negro inventó en unos pocos decenios un tipo de organización inédita a partir de una «gran asamblea constituyente». Revolución efímera que comenzó por un vasto éxodo de paisanos, liberándose de sus príncipes. Nuevas formas de relaciones sociales se hicieron precisas. En vez de agrupar los distintos linajes, cuyos miembros estaban dispersos por todo el país circasiano, los sabios decidieron proceder a un nuevo reparto socio-territorial en «centenares de casas divididas en decenas de

casas». Un entramado de centurias y decurias que moviliza a estos campesinos-guerreros bajo una orden unificada que está incluida en la autoridad de una gran asamblea circasiana, compuesta por los representantes de todas las centurias.

INVENTAR LA *UNIVERSITAS*[11]

Son tantas las experiencias locales de un nuevo espacio público en las comunas italianas de entre los siglos XI y XII que se puede decir que crecen como champiñones después de la lluvia. Generalmente, se produce en primer lugar la llegada de un colectivo, la *universitas,* la aparición de una autonomía orientada al autogobierno y a la institución de un poder a la vez laico y temporal. Así pues, el movimiento comunal se inaugura en la saturación, en el límite de la saturación de una sociedad sujeta tanto a la autoridad de la Iglesia cristiana como a la del Sacro Imperio Romano Germánico. En este sentido, una reunión delante de una catedral motivada por un Tribunal de Justicia no puede confundirse con la asamblea voluntaria y determinada de los ciudadanos-marineros de Pisa en 1080, la misma que se proclama *comunitas* y se otorga el derecho a organizar y financiar las expediciones armadas de la flota. Por otra parte, la conquista de un espacio civil se hará paso a paso, a través de una serie de reglamentos microscópicos, como las alineaciones de las casas, el trazado de las calles, la gestión de las puertas y la arquitectura de los lugares públicos.

Cónsules, asambleas y consejos marcarán la historia de las prácticas comunales en numerosas comunas que, por cierto, todavía esperan a su historiador. Un primer aspecto de este mundo comunal es el papel desempeñado por los notarios y los juristas. Hacer justicia y dictar los derechos de los ciudadanos,

---

[11] Cfr. J.-P. Delumeau, «De l'assemblée précommunale au temps des conseils. En Italie centrale», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 213-228; G. Rossetti, «Entre Pise et Milan», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 229-242; O. Redon, «Parole, témoignage, décision dans les assemblées communales en Toscane méridionale aux XIIe-XIIIe siècles», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 243 -255.

son prácticas que se realizan al mismo tiempo que la actividad de los notarios, que consignan los debates por escrito y dan forma a prácticas a menudo inéditas. Otra dimensión, eminentemente constitutiva de las asambleas comunales, es el uso del juramento, juramento de solidariedad, de fidelidad a las decisiones colectivas, a los compromisos de la *comunitas;* un juramento que puede ser individual o colectivo, símbolo de que el querer reunirse se impone sobre la reunión tradicional. ¿Qué ciudadanías se desarrollan en las «ciudades-república» en formación? ¿Qué hace la semejanza de quienes se proponen decidir juntos los asuntos del *comunitas*? La asamblea, que puede ser denominada «parlamento», a menudo aparece como *populus,* es decir, como la totalidad de los hombres armados, como el conjunto de hombres que pueden llevar armas tanto en tierra como en el mar y que, por tanto, tiene ingresos suficientes como para costearse las armas y, eventualmente, un caballo. Aquí y allá, el *populus* se distanciará del *milites,* que combate a caballo mientras que los demás continúan haciéndolo a pie. Consejos limitados a trescientos o quinientos miembros servirán para elaborar el orden del día y para debatir las cuestiones principales, antes de presentarlas a la asamblea general, constituida por cinco o seis mil miembros. Formas de elección, en las que se puede o no echarlo a suertes, normas de mayorías, definición del quórum, función de los expertos y de los notables, son algunos de los muchos procesos que varían de una comuna a otra moldeando una «política» siempre diferente.

Tener una asamblea[12]

En Siria 1800 años antes de nuestra era, se reunían mucho; a las puertas de la ciudad, en el centro del reino, en las anfic-

[12] Cfr. J.-M. Durand, «"Se réunir" en Syrie. Au temps du royaume de Mari», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 259-272; Y. Schemeil, «Entre le Tigre et le Nil, hier a aujourd'hui», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 273 -302; J.-P. Latouche, «Maison d'assemblée au milieu du Pacifique», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?,* cit., pp. 303-325.

tonías regionales, incluso en determinadas ciudades; a menudo se trataba de reuniones decididas por un personaje real o un jefe que tenía la autoridad de un rey en ejercicio. El derecho a «reunirse» no es un derecho inmediato de cada uno; así, en la asamblea, el derecho a la palabra está cuidadosamente controlado: se tiene mucho cuidado, por ejmplo, de expulsar rápidamente a Tersites. Ni los clanes beduinos, ni los sujetos armados parecen extraer ningún argumento de su singularidad guerrera. En ciertas ciudades comerciales, situadas en la encrucijada de varios reinos, surgieron asambleas urbanas, consejos prestos a disfrutar de la autonomía para una serie de asuntos comunes.

Las deliberaciones son cortesanas. La palabra se cede a los mejores, que habitualmente son los ancianos y los notables, que tienen un sentido muy agudo de los beneficios del consenso y de la unanimidad. Tal es, eso parece, la práctica general en Oriente, el Próximo y el Medio. ¿Qué quiere decir que la asamblea «es un foro donde tendrán curso legal el honor, la estima, el respeto y el pudor»? Sería un feliz honor estar presente en una asamblea común, se estaría como en familia. En los Mares del Sur hay también grandes asambleas, e incluso bonitas y ricas casas para disfrutar en los momentos de ocio. La topografía de una de esas moradas no se puede descifrar sin un perfecto conocimiento de los grupos de parentesco que estructuran el espacio, tanto en su parte «privada» como en el espacio de dominio «público», reservado a los intercambios y a los debates sobre los asuntos comunes. Las sociedades austronesias no pueden obviar la grandeza de sus reyes, que cultivan los privilegios hereditarios y los emblemas que realzan el prestigio de las cargas codiciadas. Banquetes y debates se alternan de manera muy ordenada en una asamblea sin numerosas prestaciones; asimismo, la puesta en común de los bienes y alimentos precede a una distribución que no tiene ninguna razón de ser igualitaria. Se come y se bebe después de que se haya debatido. ¿Sobre qué? Sobre roturaciones, pescas colectivas, limpieza de los cocotales. Para una serie de actos y decisiones, la publicidad está garantizada por la fórmula «la casa de la asamblea declara...». ¿Y hoy?

COMMONS Y CONSTITUYENTES FRANCESES[13]

Cambio de decorado en el teatro de la representación: Francia con los constituyentes e Inglaterra con los *Commons*. Ruptura también temporal. Cuando comienza la Revolución en 1789, la costumbre inglesa causaba estragos desde hacía mucho tiempo, no en vano en los siglos XIV y XV el parlamento de Londres era muy activo. Con los constituyentes franceses surgía un nuevo espacio público para la soberanía del pueblo: debates sobre el círculo y el hemiciclo. Las nuevas prácticas se imponen en 1792, más concretamente entre Marsella y París. No sólo es el derecho de cada uno a reunirse. Todo ciudadano reivindica «hacer hablar la ley». Es necesario salir del estrecho círculo de la Asamblea y sus representantes; un cambio de lugar para los misioneros patriotas que surcan las carreteras de Provenza. El pueblo ejerce la soberanía marchando. Las prácticas ambulatorias muestran a los ciudadanos convencidos que las primarias se deben abrir a todos aquellos que son de «nacionalidad francesa», provistos, no obstante, de un documento de sección. Asimismo, con los gritos y la voz de las pasiones que traducen las «necesidades morales» del pueblo soberano, surgen los portavoces. Los fríos legisladores de la Asamblea están invitados al deber de sensibilidad. Es necesario recibir las emociones del pueblo. Después del impulso espontáneo, se recurre a lo sagrado, ese «resorte de la potencia emergente del pueblo». Obviamente, para realizar semejantes prácticas asamblearias era necesario un cambio de escenario. En Marsella, donde se sabe interpretar la fuerza de ese movimiento deliberativo, un comité central se encarga de conseguir un «consentimiento general». Desearíamos conocer mejor cómo ocurrieron las cosas en los sóviets en el tiempo de los primeros bolcheviques y del camarada Lenin. Desgraciadamente, nos falta esa in-

---

[13] Cfr. J. Guilhaumou, «Un argument saisi dans le mouvement démocratique, la souveraineté délibérante, Marseille», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 329-348; S. Wahnich, «Recevoir et traduire la voix du peuple», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 349-372; P. Brasart, «Des Commons au Manège: effets d'écho en Chambre sourde», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 373-389.

formación en la investigación realizada entre historiadores y etnólogos a partir de 1992.

Desde 1789, para hacer dialogar a los 1.200 cargos electos, convertidos en constituyentes que «no quieren imitar a nadie», fue necesario controlar, en primer lugar, el orden del día, con el fin de hacer nuevas leyes y tomar las decisiones financieras adecuadas. ¿Cómo obtener la palabra? ¿Cómo centrar el debate de modo que sea igualitario y proceda por mociones pedidas? Se va a establecer un conjunto de comités casi permanentes cuyos trabajos son esenciales para esos nuevos «veinte millones» de ciudadanos. Afortunadamente, muchos mecanismos se habían probado previamente en la Cámara de los Comunes de Gran Bretaña. Notables divergencias: por ejemplo, los constituyentes se otorgan a un Presidente, elegido cada quince días. Nada de elegir un *speaker* para todo el periodo parlamentario, como en Inglaterra, donde su mandato se prolonga durante siete años. La comparación se debería hacer entre los inicios, en particular aquellos de los *Commons* londinenses, con prácticas que determinaron toda una retórica parlamentaria cuyos efectos, mediante sucesivos acondicionamientos, todavía dominan las asambleas europeas de Estrasburgo, hoy y mañana.

¿Un lugar para la política?[14]

En las montañas del sur de Etiopía, un etnólogo ha redescubierto una sociedad en la cual, incluso en la actualidad, el poder se encuentra en la asamblea. Son los salvajes, dicen en Addis Abeba; eso no es África, se repite en París. Quedémonos con la idea de que esos salvajes no africanos inventaron una sociedad en la cual la jerarquía es continuamente cuestionada: quien se tome la molestia de ir a verlos, y sobre todo de volver a verlos una segunda vez, constatará que los asientos de piedra en forma de arco de circunferencia se encuentran en

[14] Cfr. M. Abélès, «Revenir chez les Ochollo», en M. Detienne (ed.), *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 393-413.

el lugar más alto de la asamblea. Nada de poder centralizado, sino de asambleas donde el estatus social y las relaciones de parentesco están entre paréntesis. Todavía mejor: en el país ochollo, son los sacrificadores, función hereditaria, quienes regulan todas las actividades rituales, todos los recorridos ceremoniales, en esta ocasión como en otras muchas sociedades africanas. Ahora bien, a pesar de que se integra a los sacrificadores en el círculo de la asamblea, a la que asisten sin tener una parte activa en el debate, pues al ser demasiado poderosos están invitados al silencio, apenas intervienen más que para establecer el consenso final. Al contrario, se hace sitio a nuevos protagonistas: los «dignatarios», los buenos oradores, los agentes del *foro,* aquellos que hablan en defensa de los intereses comunes. Si se habla de los sacrificios, pues forman parte de los asuntos públicos del mismo modo que las obras de irrigación o la guerra, es la asamblea quien decide soberanamente tanto el número de las víctimas como la elección de los agentes del ritual.

¿Cómo y por qué comparar?

En este comparativismo «entre nosotros», no se trata ni habrá nunca que yuxtaponer un detalle de Japón que sería insensiblemente todo Japón, una piel de los circasianos que inmediatamente representaría a la masa del Cáucaso y, para dar un poco de color, dos, o incluso tres comunas italianas, que servirían para escribir como conclusión de un volumen del tipo «estudios comparativos», así es como se reúnen en Italia para inventar la política, mientras que en Japón... Sería hacer un largo viaje engañados para reanudar el juego de sociedad de nuestros helenistas, donde nada es más excitante que saber si *nuestros* atenienses realmente conocieron «la» democracia, la verdadera por supuesto, o bien una variante refinada, o si es a Solón o a Clístenes a quien corresponde el honor imperecedero de inventar la política. Extraño singular.

Para el ojo comparatista, es ahí donde se encuentran las prácticas de reunión que podían no haberse producido o haber gene-

rado otras formas de igualdad. Prácticas que pueden desaparecer: junto a las proyecciones furtivas y a los trazados fulgurantes; algunas conquistas, después de varios siglos, sólo parecen definitivas porque se benefician del olvido y la evanescencia de otras experiencias inauditas y nunca eclipsadas. Allí donde la historia, la de los institutos y las universidades, nos propone el apasionante recorrido de *nuestros* griegos o, inversamente, los accesorios de nuestros modernos y de sus facetas, la antropología, la que se despierta comparativa cada mañana, la que se siente plenamente libre de ir de cultura en cultura, de hacer su miel allí donde el hecho de reunirse brotó y dio sus frutos, nos invita por su gusto por la disonancia a poner en la perspectiva de las sociedades todos los contrastes, excesivos o secretos, en base a la mirada que los sorprende, los une o los separa para descubrir otros, en otra parte, sin fronteras de tiempo o de espacio. ¿Y por qué?, pues la cuestión se rechaza como difícil en cuanto el saber se preocupa por la disciplina y su futuro. En primer lugar, porque la puesta en perspectiva de varias experiencias a menudo produce espacios de inteligibilidad cuyo precio y tonicidad conocen en sus respectivas áreas de reflexión los historiadores de lo político[15] o los filósofos. Asimismo, en segundo lugar, porque varios comienzos, observados en lo concreto de su discurrir, permiten analizar microscópicamente los componentes de las configuraciones vecinas, cada uno de los cuales, en sus características diferenciales, quizá permitan al comparatista atento entrever el clinamen que establece la fórmula de una microconfiguración de la política entre varias posibles.

---

[15] Se leerá «Les vertus d'un comparatisme dérangeant», el prólogo escrito por Pierre Rosanvallon para abrir el libro *Qui veut prendre la parole?*, cit., pp. 7-12.

*ENVOI**

Hacer antropología con los griegos, como se habrá visto, no es la cosa más sencilla del mundo, ni la menos estimulante. Entre los griegos y nosotros las relaciones son voluntariamente conflictivas, como debe ser. Desde el sentido común, el nuestro, nos complacemos en pensar que nuestra historia empieza con los griegos y que los griegos, cada uno lo sabe por intuición, nunca serán «como los demás».

Efectivamente, la antigua Grecia constituye una parte del pasado de la humanidad, pertenece al conjunto de sociedades antiguas, como la de Mesopotamia, China, Egipto o la India védica; sin embargo, en Europa todo el mundo sabe que no se puede confundir a Grecia con Sumeria y sus tablillas ni con Egipto y sus pirámides. A través de una tradición varias veces centenaria, sucesivamente retomada por los diversos humanismos, tenemos el sentimiento de una gran familiaridad con los griegos de los primeros tiempos, los de la *Odisea* y Parménides, de Homero y del Partenón.

Proximidad y distancia: durante más de un siglo los historiadores y antropólogos de buena fe nos llevaron de la una a la otra. Los fundadores de la antropología, recordémoslo, no separan a la antigua Grecia de otras culturas primitivas o sin civilización. Los

---

* Verso final de una balada con el que se realiza un homenaje a alguien. *[N. del T.]*

historiadores, los helenistas sin historia, los acompañaron en una serie de expediciones realizadas por tierras desconocidas.

Los helenistas entre los antropólogos, ¿de qué estamos hablando exactamente? No es baladí detenernos en esa cuestión. En el mundo contemporáneo, los helenistas están a la misma altura que los historiadores, quienes se preguntan con circunspección con qué derecho se puede comparar, o si la etnología es útil o no, por ejemplo, para la historia antigua o para el conocimiento de la literatura griega. ¿Es ésta una visión caricaturesca? No lo creo; quisiera, además, compartir dos observaciones con aquellas y aquellos que sientan la tentación de seguirme.

En el espíritu de un helenista inteligente, cultivado, la palabra «antropología» a menudo despierta la idea de una ciencia de la medida de los cráneos o de la clasificación de las diferentes «razas» de acuerdo con sus características físicas. Ciencia capital, como decía Charles Seignobos, el sincero historiador de la nación francesa, al precisar que una ciencia así permitiría establecer quiénes son los antepasados de la población francesa. Por supuesto, actualmente hay especialistas de lo griego y lo latino que insisten en que están bien informados de que la antropología, la que se enseña en las universidades, es la disciplina reservada a las sociedades en vías de extinción o a pequeñas comunidades dejadas de lado por la historia, la que hace que todo, a primera vista, sea histórico.

La segunda observación es más bien idiosincrásica. Una de las singularidades de los helenistas y de sus fieles seguidores en la forma de concebir la historia de la antigua Grecia reside en un rechazo, sincero y obstinado, a encontrarla singular, a asombrarse de las invenciones culturales de los antiguos griegos o romanos en medio de otras sociedades. Una manera como cualquier otra de ser de los herederos del «milagro griego» de nuestros manuales, prefiriendo no pensar más sobre el tema. Simple efecto de un acta de alguacil: los griegos, nuestros griegos, no son como los demás. Ninguna necesidad de polemizar, rutina académica.

La consecuencia es más interesante, se despliega a partir del doble sentimiento de proximidad y de distancia, tan viva-

mente descrita por el autor de *La ciudad antigua*, Fustel de Coulanges, hace ya bastante tiempo. Nosotros no somos griegos, pues no tenemos ni su misma concepción de la libertad ni su misma visión de la política; sin embargo, son nuestros vecinos más cercanos. Sea. Con todo, ¿es necesario renunciar al comparativismo y a la experimentación de lo más lejano y de lo más cercano?

Imaginamos un escenario que se podría titular «Regreso a los griegos», sin pertenecer al género de la ciencia ficción. Los historiadores y los helenistas más entusiastas decidirán partir a la búsqueda del hombre griego propiamente dicho. Hastiados de la banalidad de no sé qué Grecia eterna, se pondrán a buscar la maravillosa particularidad de los griegos, de lo que los vuelve tan fascinantes entre las sociedades arcaicas; se esforzarán por ceñirse a sus formas de sensibilidad y pensamiento, por sitiar las torres espirituales más secretas de su sociedad, los conceptos y las categorías que preferían para hablar del tiempo, la voluntad y la persona. Se comportarán como auténticos etnógrafos que trabajan sobre el terreno y que se proponen hablar la lengua de sus anfitriones con todos los matices, queriendo incluso descubrir sus reacciones más íntimas. Descubrirán encantados que los griegos fueron los primeros en todo, que inventaron la filosofía, la ciudad, la moneda y la geometría y que son los resplandecientes testigos del momento de la historia de la humanidad en el cual el hombre se transformó más rápida y profundamente. La alteridad de estos nuevos griegos les parece incluso tan deseable que se dejarían convencer de hablar sobre ellos sólo con sus propias palabras, pidiendo prestada su lengua conceptual. Sin duda, semejantes historiadores están lo más cerca posible de apresar a los griegos en su propia autenticidad, allí donde se revelaría su mayor especificidad. Incluso podrían reclamar para sí el ser portadores de un enfoque que mezcla armoniosamente la recomendada empatía y la mirada distante de rigor.

La ilusión sería perfecta, habría nacido una antropología de la Grecia antigua. ¿No obstante, bien visto, no ocurrirá que esos ficticios historiadores del antedicho escenario, esos helenistas, que arrancan con buen paso e incluso ligeros como el viento, se

encontrarán, al final de su escapada, en compañía de los más sedentarios de su sociedad, en medio de aquellas y aquellos que profesan su amor por el griego, por atavismo? ¿No habrían trabajado, bajo el signo de la autenticidad, en una historia de *nuestros* griegos, es decir, una historia de los griegos hecha para nosotros, incluso bautizando los nuevos objetos de una antropología «en plumas» que ellos, forjando un neologismo, llamarían audazmente una «antropología histórica»? Ciertamente, se podría encontrar un estimulante enfoque de las categorías o del pensamiento griego, pero obligado por la elección de una especificidad, de una única alteridad tan singular, a permanecer cerrado en el estrecho círculo de nuestros más cercanos y mejores vecinos: los griegos, nuestros griegos.

Hacer antropología *con* los griegos y no una antropología-historia de los griegos. La antropología nace comparativa al mismo tiempo que la historia se vuelve nacional y confía al tiempo cronológico la tarea de perfilar sus objetos y determinar su sentido. La antropología que se quiera comparada debe, necesariamente, hacerse entre etnólogos de campo e historiadores de regiones específicas. Trabajar entre historiadores y etnólogos, reflexionar comparativamente sobre cuestiones en parte locales, en parte generales, exige analizar en cada momento las microconfiguraciones y las constelaciones específicas para contrastarlas entre sí, localizando sus componentes y distinguiendo las disposiciones específicas variables, en fin: «Experimentar» para construir comparables, buenos comparables.

Esto supone un despliegue en el espacio y en el tiempo de las culturas y las sociedades: ir a las tierras habitadas más alejadas y penetrar en su pasado hasta límites desconocidos. Poner en perspectiva tanto las sociedades exóticas y alejadas como las antiguas configuraciones de «nuestras» propias sociedades, es entrar en un laboratorio de experiencias ya hechas y de una riqueza tan grande que parece inagotable. Antropólogos e historiadores coinciden apenas en pensar que una cuestión general –como las desarrolladas en este libro–, le permite al historiador escapar del encierro cronológico y al antropólogo saltar sobre la cerca de su terreno: en un caso, el historiador-antropólogo se servirá del pasado como de una reserva de experiencias que de-

ben reconsiderarse; en otro, el antropólogo-historiador explorará el conjunto de las experiencias culturales que se hicieron y se hacen en el mundo.

Poniendo rumbo hacia la variabilidad de las culturas, los defensores de la antropología comparada, magnetizada por las disonancias, mostrarán la miseria de los corporativismos, guardados en los bocales de las «disciplinas». Denunciarán la idiotez de la incomparabilidad, de todo lo que se dice y se ve «incomparable», tanto «Grecia» como «la nación», y a menudo la una con la otra.

Tranquilicémonos: no es necesario querer alcanzar las leyes del espíritu en nuestras sociedades para realizar ejercicios que permitan comprender que es lo que hay de extraño y de distante en aquello que nos resulta más familiar.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

AKAL/UNIVERSITARIA

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

87 Utchenko, L. *Cicerón y su tiempo*
88 AA.VV. *Hacia una nueva Historia*
89 Bardin, Laurence. *Análisis de contenido*
90 Godelier, Maurice. *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*
91 Álvarez Méndez, Juan Manuel (ed.). *Teoría lingüística y enseñanza de la lengua. Textos fundamentales de orientación interdisciplinar*
92 Luria, Alexander Romanovich. *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*
96 AA.VV. *El modo de producción esclavista*
97 Avdiev, V. I. *Historia económica y social del Antiguo Oriente I. El Egipto faraónico*
98 Avdiev, V. I. *Historia económica y social del Antiguo Oriente II. Reinos y Estados del II y I milenios*
99 Palazuelos, Enrique (coord.). *Las economías capitalistas durante el periodo de expansión (1945-1970)*
100 Gschnitzer, Fritz. *Historia Social de Grecia. Desde el periodo Micénico hasta el final de la época Clásica*
101 Apple, Michael W. *Ideología y currículo*
102 Roux, Georges. *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*
103 Kappler, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*
104 Pomeroy, Sara B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*
105 Cumont, Franz. *Las religiones orientales y el paganismo romano*
107 Bachofen, Johann Jakob. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*
111 Rodríguez, Juan Carlos / Salvador, Álvaro. *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*

114 Schlosser, Julius von. *Las cámaras artísticas y maravillosas del Renacimiento tardío*
115 Bloch, Marc. *La sociedad feudal*
116 Álvarez Méndez, Juan Manuel. *Didáctica de la lengua materna. Un enfoque desde la lingüística*
118 Willis, Paul. *Aprendiendo a trabajar*
120 Humbert, Henri. *Los celtas y la civilización céltica*
121 Manfred, Albert. *Napoleón Bonaparte*
122 Vial, Jean. *Juego y educación. Las ludotecas*
123 Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega entre el 800 y el 400 a.C*
124 Bernstein, Basil. *Clases, códigos y control I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*
125 Bernstein, Basil. *Clases, códigos y control II. Hacia una teoría de las transmisiones educativas*
126 Collins, Randall. *La sociedad credencialista. Sociología histórica de la educación y la estratificación*
130 Châtelet, François / Mairet, Gérard (eds.). *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*
132 Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahoma*
133 Bodelón, Serafín. *Literatura latina de la Edad Media en España*
134 Alcina Franch, José (ed.). *Arqueología antropológica*
137 Santos Guerra, Miguel Ángel (coord.). *Hacer visible lo cotidiano. Teoría y práctica de la evaluación cualitativa de los centros escolares*
138 Viñaofrago, Antonio. *Innovación pedagógica y racionalidad científica. La escuela graduada pública en España (1898-1936)*
139 Llinares, María del Mar. *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*
140 Lisón Tolosana, Carmelo. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental I*
141 Lisón Tolosana, Carmelo. *Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II*
142 Contreras Domingo, José. *Enseñanza, currículum y profesorado*
143 Rodríguez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica*
145 Canfora, Luciano. *Ideología de los estudios clásicos*
146 Halphen, Louis. *Carlomagno y el Imperio carolingio*
148 Palazuelos, Enrique (coord.). *Estructura económica capitalista internacional. El modelo de acumulación de posguerra*
149 Maíllo Salgado, Felipe. *Crónica anónima de los Reyes de Taifas*
150 Reig Tapia, Alberto. *Violencia y terror*
151 Cantarella, Eva. *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*
152 Bermejo Barrera, José Carlos. *Fundamentación lógica de la Historia*
153 Bourdé, Guy / Martin, Hervé. *Las escuelas históricas*
155 Vidal-Naquet, Pierre. *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*
156 Sánchez Ortega, M.ª Helena. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*

158 Lisón Tolosana, Carmelo. *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la antropología cultural*
159 Lockhart, James / Schwartz, Stuart B. *América Latina en la Edad Moderna*
160 Barja de Quiroga, Gustavo. *Fisiología animal y evolución*
161 Febvre, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*
162 Eisenstein, Elizabeth. *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*
163 Bermejo Barrera, José Carlos. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*
164 Munck, Thomas. *La Europa del siglo XVII. 1598-1700*
171 Sartre, Maurice. *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*
172 Sainero, Ramón. *La literatura angloirlandesa y sus orígenes*
173 Rodríguez, Juan Carlos. *Lorca y el sentido*
174 Bermejo Barrera, José Carlos. *Entre historia y filosofía*
175 García Rivera, Gloria. *Didáctica de la literatura para la Enseñanza Primaria-Secundaria*
176 Monleón, José B. (ed.). *Del franquismo a la posmodernidad. Cultura española 1975-1990*
177 Cantarella, Eva. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*
178 Mackenney, R. *La Europa del siglo XVI. Expansión y conflicto*
179 Bermejo Barrera, José Carlos / Reboredo, Susana / González García, Francisco Javier. *Los orígenes de la mitología griega*
180 Chaline, Jean. *Del simio al hombre*
181 Maíllo Salgado, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*
182 Robins, Gay. *Las mujeres en el Antiguo Egipto*
183 Reiss, Katharina / Vermeer, Hans J. *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*
184 Grimal, Nicolas. *Historia del Antiguo Egipto*
185 Black, Jeremy. *La Europa del siglo XVIII. 1700-1789*
187 Waldmann, Peter. *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*
188 Duque, Félix. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*
189 Martos, Eloy / Mendoza, Antonio / López, Amando. *Didáctica de la lengua para la Enseñanza Primaria*
190 Moreno, Andrés / Vázquez García, Francisco. *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*
191 Alcántara Sáez, Manuel / Abreu Fernández, Víctor / Cazorla Pérez, José / Fernández-Llebrez, Fernando / García Giráldez, Teresa / Hernández Bravo de Laguna, Juan / Montabes Pereira, Juan / Román Marugán, Paloma / Vilas Nogueira, José / Mella Márquez, Manuel. *Curso de partidos políticos*
192 Alpert, Michael. *Aguas peligrosas. Nueva historia internacional de la Guerra Civil española, 1936-1939*

193 Lamela Viera, M.ª del Carmen. *La cultura de lo cotidiano. Estudio sociocultural de la ciudad de Lugo*
194 Lowenthal, David. *El pasado es un país extraño*
195 Bethencourt, Francisco. *La Inquisición en la época moderna*
196 Richet, Denis. *La Francia moderna. El espíritu de las instituciones*
197 Lisón Tolosana, Carmelo. *La Santa Compaña. Antropología cultural de Galicia IV*
198 García Quintela, Marco. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*
199 Bouza, Fernando. *Cartas de Felipe II a sus hijas*
200 Bouza, Fernando. *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*
201 Bermejo Barrera, José Carlos. *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica*
202 Thomson, Garry. *Introducción a Brecht*
203 Al-Andalusī, Ṣā'id. *Libro de las categorías de las naciones. Kitab Tabaqa tal-Umam*
204 Bloch, Marc. *Historia e historiadores*
205 Canales, Esteban. *La Inglaterra victoriana*
206 Dickinson, Oliver. *La Edad de Bronce Egea*
207 Alcina Franch, José (ed.). *Evolución social*
208 Tsuru, Shigeto. *El capitalismo japonés. Algo más que una derrota creativa*
209 Fernández Vega, Pedro Ángel. *La casa romana*
210 Collins, Roger. *La Europa de la Alta Edad Media*
211 Gómez Espelosín, Francisco Javier. *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*
212 Palazuelos, Enrique. *Contenido y método de la economía. El análisis de la economía mundial*
213 Blanco, Rogelio. *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*
214 Alcina Franch, José / Calés Bourdet, Marisa (eds.). *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*
215 Hinrichs, Ernst. *Introducción a la historia de la Edad Moderna*
216 Núñez Seixas, Xosé-Manoel. *Entre Ginebra y Berlín. La cuestión de las minorías nacionales y la política internacional en Europa (1914-1939)*
217 Foucault, Michel. *Los anormales*
218 AA.VV. *Política de la nueva Europa. Del Atlántico a los Urales*
219 Campillo, Antonio. *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*
220 Detienne, Marcel. *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*
221 Little, Lester K. / Rosenwein, Barbara H. (eds.). *La Edad Media a debate*
222 Yun Casalilla, Bartolomé. *La gestión del poder. Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos XVI-XVIII)*
223 Calame, Claude. *Eros en la Antigua Grecia*

224 Schmitt-Pantel, Pauline / Bruit Zaidman, Louise. *La religión griega en la polis de la época clásica*
225 Le Goff, Jacques (ed.). *San Francisco de Asís*
226 Iriarte Goñi, Ana. *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*
227 Díez, Fátima / Bermejo Barrera, José Carlos. *Lecturas del mito griego*
228 Gállego, Julián (ed.). *El mundo rural en la Grecia Antigua*
229 Foucault, Michel. *Hay que defender la sociedad*
230 Vigotsky, Lev Semenovich. *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*
231 Dosse, François. *Historia del estructuralismo (2 volúmenes)*
233 Bermejo Barrera, José Carlos. *¿Qué es la historia teórica?*
234 Hernández Sandoica, Elena. *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*
235 Signes Codoñer, Juan. *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*
236 Piedras Monroy, Pedro. *Max Weber y la crisis de las Ciencias Sociales*
237 Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*
238 Mckenzie, D. F. *Bibliografía y sociología de los textos*
239 AA.VV. *Nostalgia de una patria imposible*
240 Carlier, Pierre. *Homero*
241 Serna, Justo / Pons, Anaclet. *La historia cultural. Autores, obras, lugares*
242 Núñez Ruiz, Gabriel / Campos Fernández-Fígares, Mar. *Cómo nos enseñaron a leer*
243 Lisón Tolosana, Carmelo. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*
244 Mudrovcic, María Inés. *Historia, narración y memoria. Debates actuales en filosofía de la historia*
245 Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico*
246 Roldán, Concha. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*
247 Salinas de Frías, Manuel. *Los pueblos prerromanos de la península Ibérica*
248 Castillo Gómez, Antonio. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la cultura escrita en los Siglos de Oro*
249 Vidal-Nayuet, Pierre. *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*
250 Assmann, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*
251 Burke, Peter. *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*
252 González García (coord.), Francisco Javier. *Los pueblos de la Galicia céltica*
253 Leveque, Pierre. *Tras los pasos de los dioses griegos*
254 Pérez Largacha, Antonio. *Historia antigua de Egipto y del Próximo Oriente*
255 López, Aurora / Pociña, Andrés. *Comedia romana*
256 Bermejo Barrera, José Carlos. *Moscas en una botella. Cómo dominar a la gente con palabras*
257 Steigmann-Gall, Richard. *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo, 1919-1945*

Obviamente, los griegos no son una tribu como las demás. Desde el momento en que hablamos del «nosotros» -de nosotros y de los otros-, inevitablemente, los griegos constituyen realmente el quid de la cuestión. De ahí el interés en situarlos en perspectiva, en confrontar las maneras de transcribir la tradición en Japón, Indonesia, la antigua Roma y entre «nuestros» griegos; o las formas en que se discuten los «asuntos comunes» -la ciudad, la paz y la guerra, la religión y su papel- en las comunas italianas o entre los cosacos, los constituyentes franceses y los griegos de las primeras ciudades anteriores a nuestra era.

Por medio de la comparación con otras civilizaciones, y gracias al viaje de ida y vuelta entre el ayer y la actualidad, se pretende arrojar una nueva luz sobre algunas de las cuestiones que más afectan a nuestras sociedades: ¿cómo se fabrica «lo político»? ¿Existe un lugar para ello? ¿Qué es ser autóctono? ¿Qué es la civilización occidental? A contracorriente de las ideas preconcebidas, Marcel Detienne ofrece, en esta brillante monografía, una «lección» griega para nuestro tiempo.

Marcel Detienne, Gildersleeve Professor en la Johns Hopkins University (Estados Unidos) y director de estudios en la École des Hautes Ètudes (Ciencias religiosas) de París, es autor de una veintena de libros. De entre ellos caben destacar *Los jardines de Adonis* (Akal, 1983), *La invención de la mitología* (1985), *Comparar lo incomparable* (2001) y *Apolo con el cuchillo en la mano* (Akal, 2001).



www.akal.com

ISBN 978-84-460-2463-7

9 788446 024637